

دروس خارج اصول سال۹۱-۹۰

حضرت آیت الله جعفر سبحانی

به همراه صوت دروس

بسم الله الرحمن الرحیم

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی ۹۱-۹۰

نویسنده:

آیت الله العظمی جعفر سبحانی

ناشر چاپی:

سایت مدرسه فقاهت

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۱-۹۰

مشخصات کتاب

سرشناسه:سبحانی تبریزی ، جعفر،۱۳۰۸

عنوان و نام پدیدآور:آرشیو دروس خارج اصول آیت الله سبحانی۹۱-۹۰/ جعفر سبحانی تبریزی.

به همراه صوت دروس

منبع الکترونیکی : سایت مدرسه فقاهت

مشخصات نشر دیجیتالی:اصفهان:مرکز تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، ۱۳۹۶.

مشخصات ظاهری:نرم افزار تلفن همراه و رایانه

موضوع: خارج اصول

تعریف موضوع علم ۹۰/۰۶/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

شروع دوره ی هفتم از تدریس علم اصول.

اصول فقه از مقدماتی است که برای مجتهد امر لازمی است. تمام فقهای اسلام حتی اخباری;ها به نوعی به اصول فقه معتقد هستند. تفاوتی که هست در این است که مجتهدین غیر اخباری اصول فقه را مستقلا نوشته اند (مانند شیخ طوسی در عُده الاصول و یا مرحوم سید مرتضی در کتاب الذریعه) اما اخباری ها آن را مستقلا ننوشته اند بلکه در مقدمه ی کتب فقهیه به آن پرداخته اند مثلا صاحب حدائق در آغاز کتاب خود چند مقدمه دارد که نوعی اصول فقه مطابق سبک اخباری ها می باشد. از این رو اصول فقه بدعت نیست و تمامی فقهای اسلام به آن عنایت داشته اند.

بنابراین فقیه مادامی که مسائل اصول فقهیه را تکمیل نکرده باشد نمی توان استنباط کند. مثلا فقیهی می خواهد حکم مسأله ی حبوه را استنباط کند. حبوه خبر متواتر ندارد بلکه خبر واحد بر آن دلالت دارد. مادامی که فرد حجیت خبر واحد را در علم اصول ثابت نکند نمی تواند به حکم مزبور فتوا دهد و بگوید حبوه از آن ولد اکبر می باشد.

همچنین کسی در مسأله ای از مسائل نکاح به نام رضاع بحث می کند که آیا پانزده بار معتبر است یا ده بار هم کافی است. دلیل آن خبر واحد است. خبر واحد نص نیست بلکه ظاهر است. فقیه باید در علم اصول ثابت کند که ظواهر حجت هستند بعد فتوا دهد که پانزده بار لازم است.

ص: ۱

نکته ی دیگر این است که علم اصول حاوی مسائلی است که مقدمه ی استنباط می باشد. هر نوع مسأله ای که مقدمه ی استنباط نیست جزء علم اصول نمی باشد و اگر در علم اصول مطرح می شود برای آمادگی و تمرین ذهنی است از این رو در این دوره تصمیم داریم که اگر خدا توفیق دهد که آن را به جای شش سال در پنج سال تمام کنیم و از مسائل اضافی صرف نظر کنیم.

محور بحث ما کفایه است. در کفایه هشت مقصد و یک مقدمه ذکر شده است. محقق خراسانی در مقدمه سیزده امر را مطرح کرده است. در امر اول هفت مطلب دارد که چهار مطلب آن مربوط به مطلق علوم است و سه مطلب به علم اصول ارتباط می باشد.

الامر الاول: فیها جهات من البحث

الجهه الاولی: فی تعریف موضوع العلم

هر علمی برای خودش موضوعی دارد. محقق خراسانی در تعریف موضوع علم می فرماید: موضوع کل علم هو ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه

اگر بخواهیم این تعریف را معنا کنیم باید مفردات آن را روشن کنیم:

عرض ذاتی

اما العرض: عرض گاهی در فلسفه مطرح می شود و گاهی در علم منطق

عرض در علم فلسفه: عرض در فلسفه در مقابل جوهر است. یعنی موجود یا جوهر است یا عرض. جوهر آن است که ;اذا وجد، وجد لا فی موضوع; ولی عرض آن است که اذا وجد، وجد فی موضوع.

جوهر پنج چیز است: عقل (مجرد)، نفس (مجرد)، جسم، ماده، صورت (جسم از ماده و صورت ترکیب می شود. (جسم هرچند مکان می خواهد ولی مکان موضوع نیست.)

ص: ۲

عرض نه چیز است: کیف (چگونگی مانند رنگ)، کم (اندازه)، وضع، یفعل، ینفعل، متی و غیرها

عرض در منطق: عرض در منطق در مقابل چیزی است که نه نوع باشد، نه جسم و نه فصل که خود یا عرض عام است یا عرض خاص. مثلاـ انسان، نوع است، حیوان جنس است و ناطق بودن فصل است ولی مشی عرض عام (زیرا هم در انسان است و هم حیوان) و نوم عرض خاص می باشد. به هر حال عرض چیزی است که در ذات یک شیء دخالت ندارد همانند مشی و نوم.

(البته باید توجه داشت که عرض با عرضی فرق دارد و نباید آن دو را با هم اشتباه گرفت)

اما الذاتی: ذاتی دو معنا دارد که هر دو در منطق مطرح شده است.

ذاتی باب کلیات خمس: گاه ذاتی به معنای چیزی است که داخل در ذات شیء باشد و آنی که ذات شیء نیست ذاتی آن نیست. حال یا تمام الذات است که نوع می باشد و یا مشترک است که جنس می باشد و یا ممیز است که فصل می باشد. (این معنا به کار ما نمی آید.) گاهی ذاتی باب برهان: برهان یکی از صناعات خمس است. (صناعات خمس عبارتند از: برهان، جدل، خطابه، مغالطه و شعر)

در تفسیر ذاتی باب برهان دو نظریه است یکی مربوط به قدماء است و یکی مربوط به متأخرین که از سبزواری به بعد است.

نظریه ی قدماء: شیخ در کتاب شفایی که در منطق دارد عرض را چنین تعریف کرده است: هر قضیه ای که موضوع آن در تعریف محمول اخذ شود آن محمول ذاتی باب برهان است. مثلا دو نوع بینی داریم بعضی بینی آنها بلند است و بعضی بینی آنها پهن است که عرب به آن افطس می گوید. در تعریف افطس، انف اخذ شده است زیرا افطس یعنی: هو الانف الذی اخفضت قصبته.

ص: ۳

بنابراین هر قضیه ای که در آن موضوع در تعریف محمول اخذ شود عرض ذاتی است و اگر اخذ نشود عرض قریب است.

مثالی دیگر: العدد اما زوج او فرد. در این قضیه (العدد) موضوع است و محمول زوجیت و فردیت است. برای اینکه ببینیم زوجیت و فردیت عرض ذاتی عدد است یا نه باید آن را تعریف کنیم تا ببینیم آیا موضوع در آن در تعریف محمول اخذ شده است یا نه. الزوج هو العدد الذی ینقسم الی قسمین متساویین. در این مثال عدد که موضوع است در تعریف محمول اخذ شده است. از این رو زوجیت و فردیت ذاتی عدد می باشد.

مثالی دیگر: الموجود اما واجب او ممکن. در این قضیه واجبیت و امکان نسبت به موضوع که الموجود است ذاتی است زیرا در تعریف محمول، موضوع اخذ شده است به این بیان که در تعریف واجب می گوییم: الواجب هو الموجود بالضروره و الممکن هو الموجود بلا ضروره. در این دو مثال موضوع (الموجود) در تعریف محمول اخذ شده است.

مثالی دیگر: الممکن اما جوهر او عرض. در این قضیه جوهر ذاتی ممکن است زیرا در تعریف جوهر که محمول است موضوع که ممکن است اخذ شده است به این بیان که الجوهر هو الموجود الممکن الذی اذا وجد، وجد لا فی موضوع. هکذا العرض هو الموجود الممکن الذی اذا وجد، وجد فی موضوع.

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظریه ی متأخرین را مطرح می کنیم.

موضوع علم ۹۰/۰۶/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

صاحب کفایه در ابتدای کفایه ۱۳ مقدمه را مطرح می کند امر اول دارای جهات هفت گانه است که در میان آنها چهار جهت مربوط به همه ی علوم است و سه جهت به علم اصول اختصاص دارد.

ص: ۴

جهت اول در موضوعات علوم بما هو علوم بود. در جلسه ی گذشته مطالبی را پیرامون موضوع علم که صاحب کفایه بیان کرده است بیان کردیم: موضوع کل علم ما یبحث فیه عن عوارضه الذاتیه و به مناسبت این تعریف دو قید عرض و ذاتی را بیان کردیم.

نکته: عوارض در لغت جمع عرض نیست بلکه جمع عارضه است از این رو به جای عوارض باید از اعراض استفاده کرد.

در جلسه ی قبل معنای عرض را بیان کردیم و معنای ذاتی را هم مطابق نظر قدماء شرح دادیم و گفتیم عرض ذاتی باب برهان هر چیزی است که موضوع در تعریف محمول اخذ شود و جا که موضوع در تعریف محمول اخذ نشد عرض قریب است. مثلا افطس به معنای بینی پهن است و در الانف الافطس، افطس عرض ذاتی انف است زیرا در تعریف افطس که محمول است می گوییم الانف الذی انخفض قصبته که در این تعریف الانف که موضوع است اخذ شده است.

اما در مثال الغراب اسود. اسود عرض ذاتی الغراب نیست بلکه عرض قریب آن است زیرا در تعریف اسود موضوع که الغراب است اخذ نمی شود.

گاهی از اوقات موضوع در محمول اخذ نمی شود بلکه معروض الموضوع اخذ می شود. شیخ الرئیس در شفاء مثال هایی طبیعی برای آن زده است و ما از علوم اعتباری مثال هایی می زنیم تا راحت تر باشد.

مثال: الفاعل مرفوع. رفع نسبت به فاعل عرض ذاتی است زیرا هر چند فاعل در تعریف مرفوع اخذ نشده است ولی معروض فاعل که کلمه است (زیرا فاعل از اقسام کلمه است) و کلمه معروض موضوع است و در تعریف مرفوع می گوییم: المرفوع هو الکلمه المرفوعه.

ص: ۵

مثال دیگر: فعل الماضـی مبنی. در این مثال فعل ماضـی در تعریف مبنی اخذ نشده است ولی فعل ماضی از اقسام کلمه است و کلمه در تعریف مبنی اخذ شده است: المبنی هو الکلمه التی لا تتغیر آخرها بتغیر العوامل.

العرض الذاتی بتعریف المتاخرین: از محقق سبزواری به بعد و محقق خراسانی تعریف جدیدی از عرض ذاتی ارائه شده است و اصـطلاح قدماء مانند ارسـطو، فارابی و شـیخ الرئیس و غیره را کنار گذاشـتند و گفتند: اگر چیزی را به چیزی نسـبت می دهیم اگر اتصـافش حقیقی اسـت آن عرض ذاتی اسـت و اگر اتصـافش مجـازی، عرض قریـب می باشــد. از ایـن رو میزان اتصـاف موضوع به محمول است. مثلاـ (المـاء جـار) عرض ذاتی است زیرا اتصـاف (مـاء) به جریـان حقیقی است. ولی (المیزاب جـار) عرض قریب است زیرا اتصاف ناودان به جریان حقیقی نیست بلکه آنی که حقیقه جاری است آب است.

محقق خراسـانی این بحث را مشـکل تر کرده است و عبـارت ای بلاـ واسـطه فی العروض را اضـافه کرده است. معنـای آن این اسـت که اگر واسـطه می خـورد واسـطه در عروض نباشـد. واسـطه در عروضماننـد جری المیزاب است که در آن واسـطه در عروض که ماء است مصـحح نسـبت است یعنی جریان در حقیقت مربوط به آب است و نسـبت آن به میزاب به سبب این است که آب در ناودان جاری است.

به هر حال معیار این نیست که واسطه باشد یا نه حتی اگر واسطه هم باشد باز عرض می تواند ذاتی باشد مانند نسبت تعجب به انسان که ذاتی اوست و نسـبت ضحک به انسان که با واسطه است زیرا ضحک به واسطه ی تعجب به انسان بار می شود در هر صورت ضحک هم ذاتی انسان است.

ص: ۶

معیار این است که اتصاف حقیقی باشد نه مجازی. مجازی یعنی واسطه در عروض باشد که اگر واسطه نباشد قضیه دروغ می شود مانند اتصاف جریان به خود ناودان بدون واسطه ی ماء.

حتی گاه واسطه مباین است مانند عروض حرارت به آب به واسطه ی آتش باز اتصاف حرارت به آب ذاتی اوست زیرا حمل حرارت بر آن حقیقی است.

بنابراین اگر واسطه در عروض نباشد عرض ذاتی است و اگر باشد عرض قریب می باشد.

موضوع و مسائل علم ۹۰/۰۶/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امر اول و در جهت اولی می باشد. گفته اند: موضوع کل علم ما یبحث فیه عن اعراضه الذاتیه.

برای فهم این معنا عرض و ذاتی را بحث کردیم و گفتیم که ذاتی در میان فلاسفه دو معنا دارد یکی معنای قدیم و یکی معنای جدید. قدماء گفته اند: ذاتی عبارت است از چیزی که موضوع در تعریف محمول داخل باشد و به آن ذاتی باب برهان گفته می شود. قسم دیگری هم هست که محمول در تعریف موضوع داخل است که شیخ الرئیس آن را هم یکی از اقسام ذاتی شمرده است. مثلا: الواجب موجود. در این این قضیه اگر بگویند الواجب ما هو؟ می گویند: الواجب هو الموجود بالضروره.

از زمان مرحوم سبزواری ذاتی در باب برهان معنای دیگری پیدا کرده است و آن اینکه می گویند اگر اتصاف شیء حقیقی باشد آن شیء ذاتی آن است و الا عرض قریب آن می باشد.

بنابراین اگر میزان چنین باشد دیگر فرقی ندارد که محمول بلا واسطه بر محمول عارض شود مانند حمل تعجب بر انسان و یا با واسطه باشد مانند حمل ضحک بر انسان به واسطه ی تعجب. به هر حال میزان این است که واسطه در عروض نباشد که در این صورت مجاز می شود و محمول دیگر ذاتی موضوع نیست مانند جری المیزاب.

ص: ۷

از این رو در ذاتی:

گاه اصلا واسطه نیست مانند حمل تعجب بر انسان گاه واسطه مساوی است مانند حمل ضحک بر انسان به واسطه ی تعجب(زیرا ضحک با تعجب مساوی است) گاه واسطه اعم است (حمل مشی بر انسان به واسطه ی حیوان که حیوان نسبت به انسان اعم است.) و گاه اخص مانند حمل ضحک بر حیوان به واسطه ی انسان که انسان اخص از حیوان است. و گاه مباین است مانند حرارت که بر آن حمل می شود به واسطه ی آتش.

مرحوم مشکینی در حاشیه ی کفایه همه را جزء ذاتی دانسته است.

نقول: در علوم طبیعی و ریاضی و هندسه حق با قدماء است و تعریف مرحوم سبزواری به بعد در آنجا کارساز نیست.

قضایای طبیعی باید دارای دو وصف باشند: از حیث افراد کلی باشند و از حیث ازمان دائمی باشند. هر قضیه ای که برای آنها برهان اقامه می کنیم باید این دو وصف را دارا باشند.

مثالی از هندسه: زوایا المثلث تساوی قائمتین. این قضیه هم باید کلی باشد و همه ی مثلث های عالم را شامل شود و هم باید در همه ی ازمان بدین گونه باشد.

مثالی از فلسفه: کل ممکن فهو زوج ترکیبی له ماهیه و وجود.

این دو صفت هنگامی برای یک قضیه ثابت می شود که محمول در موضوع داخل باشد و یا موضوع در محمول داخل باشد بحیث که بین موضوع و محمول ملازمه باشد و الا اگر ملازمه نباشد نه کلی بودن ثابت می شود و نه دائمی بودن. کلی و دائمی بودن در گرو این است که این دو از هم جداناپذیر باشند.

ص: ۸

بنابراین کلیه ی علومی که طبیعی هستند و اعتباری نمی باشند (تابع اعتبار معتبری نیستند) دو وصف فوق را دارند و فقط تعریف قدماء بر آنها صدق می کند.

و ان شئت قلت: وضع الموضوع داخل در وضع المحمول باشد در این صورت ذاتی باب برهان می شود به گونه ای که وقتی موضوع را وضع می کنند محمول هم دنبال آن بیاید که به آن (محمول بالصمیمه) می گویند. با این بیان واضح می شود که فقط تعریف قدماء صحیح است. بنابراین وقتی می گوییم زوایا المثلث، خواهی یا نخواهی این مساوی با زوایا القائمتین است.

اما اگر علوم طبیعی نباشد (که چه من باشم یا نه به شکل خود باقی می مانند) و بحث در علوم اعتباری باشد (مانند صرف، نحو، فقه و غیره) در این علوم فقط کسی اعتباری کرده است مثلا شارع کلب را نجس اعتبار کرده است و یا اعتبار شده است که هر فاعلی مرفوع باشد. در این صورت تعریف سبزواری و متأخرین صحیح است یعنی اگر نسبت دروغ نباشد محمول ذاتی موضوع می باشد. از این رو مسائل، در علوم طبیعی باید مسائل از قبیل اعراض ذاتی به تعریف قدماء باشد ولی اگر علوم اعتباری است در این صورت فقط اگر واسطه در عروض نباشد همه ی مسائل جزء علم می باشد.

الجهه الثانیه: نسبه محمولات المسائل الی موضوع العلم.

همان طور که گفتیم محقق خراسانی در امر اول در هفت جهت بحث کرده است که چهار جهتش مربوط به مطلق علوم است.

محقق خراسانی می فرماید: محمولات مسأله یک نسبت با موضوع مسأله دارد و موضوع مسأله هم یک نسبتی به موضوع علم دارد و هر دو از باب نسبت فرد (یا مصداق) به کلی (یا طبیعی) است.

مثلا در کل فاعل مرفوع. مرفوع عارض بر فاعل است و نسبت فاعل با کلمه نسبت مصداق و فرد به کلی است کأنه کلمه کلی است و مصداقش فاعل است و محمول آن مرفوع بودن است.

هدف محقق خراسانی از طرح این جهت دفع دخل مقدر است. محقق خراسانی در اینجا به جای اینکه از مبنای قبلی خودش استفاده کند، به سراغ مبنای قدماء رفته است. قدماء می گویند عرض ذاتی آن است که بلا واسطه و یا به واسطه ی مساوی عارض بر شیء شود. بعد محقق خراسانی دیده است که در علوم اعتباری و حتی در علوم تکوینی این قانون جاری نیست مثلا در کل فاعل مرفوع دیده است که مرفوع عارض بر کلمه است به واسطه ی فاعل و حال آنکه فاعل مساوی نیست بلکه اخص از کلمه است. هکذا (فعل الماضی مبنی) و (المفعول منصوب) و مثالهای دیگر.

محقق خراسانی این مسأله را می دانست و در نتیجه در این جهت در صدد رفع این اشکال است و می فرماید: اشکال ندارد که رفع عارض بر کلمه بشود به واسطه ی فاعل و این اشکال ندارد زیرا فاعل همان کلمه است و فرقش فقط این است که یکی فرد است و یکی کلی و این مقدار تفاوت اشکال ندارد.

ولی در جواب می توان گفت که اصلا اشکالی وجود ندارد تا محقق خراسانی در مقام جواب بر آید زیرا مبنای محقق خراسانی همان مبنای حکیم سبزواری است که می فرماید: میزان این است که واسطه در عروض نداشته باشد و بس و دیگر فرق نمی کند واسطه داشته باشد یا نه و اگر واسطه داشته باشد واسطه مساوی باشد یا اعم یا اخص و یا مباین. این اشکال فقط مطابق مبنای قدماء است که محقق خراسانی آن مبنا را قبول نکرده است.

ما ان شاء الله در جلسه ی بعد طبق نظر قدماء بررسی می کنیم که آنها آیا می توانند این مشکل را حل کنند چون غالبا موضوع مسأله نسبت به موضوع علم اخص است. مثلاـ موضوع هندسه کم متصل است مانند این قضیه که زوایای مثلث با دو قائمه مساوی است. واضح است که مثلث نسبت به کم متصل اخص است زیرا کم متصل گاه مربع است و گاه مثلث و گاه چیزهای دیگر.

ثم ان سیدنا الاستاذ مرحوم امام قدس سره به محقق خراسانی اشکالی وارد کرده است و فرموده است چگونه می گویید موضوع مسأله همیشه نسبت به موضوع علم از قبیل فرد به کلی است و حال آنکه در علم هیئت گاهی نسبت موضوع مسأله به موضوع علم از قبیل جزء و کل می باشد. مثلا در زمین بحث می کنند که آیا کروی است یا مسطح. زمین نسبت به افراد از قبیل فرد به کلی نیست بلکه از قبیل جزء به کل است. هکذا در علم جغرافیا بحث می کنند که آیا فلان شهر شرقی است یا غربی و یا عرض جغرافیایی اش چقدر است و حال آن شهر نسبت به عالم هیئت از قبیل جزء به کل است.

یلاحظ علیه: این اشکال وارد نیست زیرا علاوه بر اینکه این مثالها تکوینی است می توانیم بگوییم موضوع هیئت، افلاک نیست بله اگر افلاک و ما تحت الافلاک بود زمین جزء می شد ولی ما می گوئیم موضوع علم هیئت افلاک و ما تحتها بما لها من العوارض و الطواری است. با این بیان زمین جزء در کل نیست بلکه فرد در کلی است زیرا طواریء کلی است و یکی از آن طواریء زمین می باشد. همچنین موضوع علم جغرافیا بلاد نیست تا قم جزء از کل شود بلکه موضوع آن بلاد بما لها من الخصوصیات (از قبیل عرض و طول و صحرا و غیره است.) با این بیان شهر قم فرد از کلی است نه جزء از کل.

موضوعات و مسائل علوم ۹۰/۰۶/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امر اول است که محقق خراسانی در آن در جهات هفت گانه بحث می کند و ما به جهت دوم رسیده ایم.

محقق خراسانی می فرماید: نسبت موضوعات مسائل به موضوع علم نسبت فرد به کلی است. (یا نسبت مصداق به طبیعی) مثلا در علم نحو موضوع کلمه است و در مسأله کل فاعل مرفوع موضوع فاعل می باشد. نسبت فاعل به کلمه نسبت فرد به کلی است.

در جلسه ی قبل گفتیم که قدماء در تعریف عرض ذاتی می گویند که یا باید بدون واسطه باشد و یا اگر واسطه است باید مساوی باشد. محقق خراسانی خراسانی دیده است که در مسائل علم نسبت به موضوع علم واسطه مساوی نیست یعنی موضوع مسأله که فاعل است مساوی با کلمه نمی باشد بلکه اخص می باشد. محقق خراسانی با دیدن این اشکال می فرماید: هر چند واسطه اخص است ولی چون موضوع مسأله با موضوع علم از قبیل فرد به کلی است فرق نمی کند بگوییم موضوع فاعل است و یا موضوع کلمه زیرا فاعل فردی از کلمه است.

یلاحظ علیه: اولا- این اشکال متوجه مبنای محقق خراسانی نیست زیرا او میزان را در عرض ذاتی این می دانست که اتصاف حقیقی باشد و اینکه واسطه در عروض نخواهد چه بلا واسطه باشد و چه با واسطه و چه واسطه اخص باشد یا اعم یا مساوی.

بله این اشکال نسبت به قدماء وارد است زیرا به نظر آنها محمولات مسائل که همان عرض ذاتی است به واسطه ی اخص، عارض بر موضوع علم می شود. مثلا- موضوع فلسفه موجود است و باید تمام عوارض بلا- واسطه و یا با واسطه ی مساوی عارض بر موجود شود و حال آنکه چنین نیست.

ص: ۱۲

مثلا الموجود اما واجب او ممکن. در این مثال واجب و ممکن مستقیما عارض بر موجود شده است.

اما در مثال الواجب بسیط و الممکن مرکب بسیط عارض بر واجب شده است و حال آنکه واجب نسبت به موجود اخص است.

قدماء باید از این اشکال جواب بگویند: آنها دو جواب مطرح کرده اند:

الجواب الاولی: با توجه به کلام علامه ی طباطبائی می توان گفت: اینکه می گویند محمول مسأله باید بلا واسطه و یا به واسطه ی مساوی عارض بر موضوع شود صحیح است و در ما نحن فیه هم مساوی است زیرا موضوع فلسفه الموجود است و موضوع مسأله در الواجب بسیط بسیط عارض بر واجب شده است ولی در کنار واجب، موجود خوابیده است. زیرا موجود، عرض ذاتی واجب است و در معنای واجب اخذ شده است از این رو موضوع، الواجب به تنهایی نیست بلکه موضوع، الموجود الواجب است و واضح است موجود الواجب با بسیط مساوی است. هکذا در الممکن مرکب در واقع چنین است: الموجود

الممکن مرکب.

همچنین در الممکن اما جوهر او عرض در واقع چنین است: الموجود الممکن اما جوهر او عرض.

الجواب الثانی: اگر بخواهیم محمول را بر موضوع حمل کنیم بایـد محمول ها را یک جا جمع کنیم و آن را با موجود بسـنجیم در نتیجه تمام محمولها اگر با هم جمع شونـد با موجود مساوی می شوند. مثلا الموجود اما واجب او ممکن و الواجب بسیط و الممکن مرکب و الممکن جوهر او عرض. مجموع این محمول ها با موجود مساوی است.

ص: ١٣

به هر حال جواب اول بهتر از جواب دوم است.

الجهه الثالثه: هل یشترط وجود الموضوع للعلم.

بحث در این است که آیا هر علمی باید موضوع داشته باشد یا نه. ففیه اقوال ثلاثه:

القول الاول: محقق خراسانی قائل است که هر علمی باشد موضوعی داشته باشد.

القول الثانی: مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی صاحب کتاب نهایه الاصول (شاگرد محقق خراسانی) قائل است که چنین چیزی لازم نیست. علم مجموع مسائلی است که غرضی را تأمین کند چه موضوع داشته باشد چه نه.

القول الثالث: نظر ما این است که باید بین علوم حقیقی و بین علوم اعتباری فرق بگذایم.

اما القول الاول: هر علمی باید موضوع داشته باشد زیرا وحدت غرض کشف می کند که موضوعی وجود دارد. مثلا علم نحو غرض واحدی دارد که عبارت است از (صون اللسان عن اللحن فی الکلام) و یا مثلا علم طب قضایایی دارد که غرض واحدی را تأمین می کند که عبارت است از شناخت بیماری های بدن و داروهای آن.

بعد محقق خراسانی برای بیان علت اینکه وحدت غرض کاشف از وحدت موضوع است به فلسفه روی آورده و گفته است زیرا: الواحد لا یصدر الا عن الواحد

برای توضیح این عبارت فلسفی می گوییم. این عبارت یعنی المعلول الاول لا یصدر الا من الواحد. معلول اول مانند عقل واحد است که بسیط می باشد و علت آن باید یکی باشد نه دو تا زیرا چون هر معلولی که از علتی سرچشمه می گیرد باید بین آن معلول و علتش خصوصیتی باشد و الا اگر این خصوصیت نباشد هر معلولی می تواند از هر علتی سر بزند. به همین سبب اگر کسی تشنه باشد به سراغ آب می رود نه نان و اگر گرسنه باشد به سراغ نان می رود نه آب و این نشان می دهد بین گرسنگی و نان و بین تشنگی و آب خصوصیتی است. از این رو عقل اول که واحد است و بسیط علامت این است که از واحد سر زده است و بین او و علتش خصوصیتی است و الا اگر عقل اول که بسیط است از دو تا سر زده باشد دیگر بسیط نمی شود زیرا از اولی که سر زده است یک خصوصیت دارد و از دومی که سر زده است خصوصیت دیگری دارد و این لازم می آید که الواحد نباشد بلکه کثیر باشد. از این رو (الواحد البسیط من جمیع الجهات لا یصدر الا من الواحد).

بـا این بیـان به محقق خراسـانی می گوییم: این قاعـده صـحیح است ولی جـای آن در جـایی است که معلول، بسـیط من جمیع الجهات باشـد و هیـچ اثری از ترکب در آن نباشـد. اما در علوم، غرض واحد شخصـی نیست تا بسـیط من جمیع الجهات باشـد بلکه غرض، واحـد نوعی است و واحد نوعی یتکثر به تکثر الافراد. مثلا انسان واحد نوعی است و به تکثر افراد متکثر می شود. هکـذا صون اللسـان عن اللحن واحـد نوعی است و دهها غرض دارد مثلاـ کـان اسـمش مرفوع است و خبرش منصوب و فاعل مرفوع است و همه از باب حفظ لسان از غلط صحبت کردن است

آن قاعـده ی فلسـفی فقـط در عقل اول صـحیح است و در ما نحن فیه جاری نمی باشـد. اگر ما فلسـفه را با علوم اعتباری خلط کنیم موجب آفت می شود. علم اصول علمی است اعتباری و اگر مطالب فلسفی را در آن اضافه کنیم علم اصول تورم پیدا می کند.

امـا القول الثـانی: محقق اصـفهانی و حضـرت امـام (در تهـذیب الاـصول) قائل هسـتند علم موضوع نمی خواهـد. علم یکسـری قضایای متشـتت و مختلفی است که به تدریج جمع می شود و علمی را تشـکیل می دهد و غرض واحدی را تأمین می کند چه بین این قضایا موضوع باشد یا نباشد.

مثلا علم نحو در روز اول پنج مسأله داشت و امیر مؤمنان در ابتدا شش مسأله از نحو را بیان کرد. کل فاعل مرفوع و کل مفعول منصوب و کل مضاف الیه مجرور و بعد اسم و فعل و حرف را بیان کرد ولی بعدا به تدریج کوفی ها و بصـری ها صدها مسأله را در علم صـرف و صدها مسأله را در علم نحو جای دادند. همه برای این است که این مسائل یک غرض واحدی را تأمین می کند.

ص: ۱۵

یلاحظ علیه: این دلیل بر عدم موضوع نیست زیرا ادعای شما این است که موضوع لازم نیست ولی دلیل بر عدم نیاوردید و فقط گفتید نیازی بر موضوع نیست ولی اینکه هیچ جا موضوع نیست دلیلی ارائه نکردید. بله در این مثال هایی که بیان کردید حق با شما است.

القول الثالث: به نظر ما باید بین علوم اعتباری و بین علوم حقیقی فرق گذاشت. در علوم اعتباری و قراردادی حق با مرحوم اصفهانی و امام قدس سره است. در آنها موضوع لازم نیست زیرا در علوم اعتباری نوکر تأمین غرض هستیم هر چیزی که مثلا لحن در لسان و سهو را در گفتار نفی می کند غرض علم نحو است چه موضوع باشد چه نه.

ولی در علوم تکوینی حتما باید موضوع باشد زیرا موضوع در آنها علت محمول است. همانی که قدماء در غرض ذاتی گفته اند در علوم تکوینی موجود است یعنی موضوع در تعریف محمول و یا بر عکس باید اخذ شود. قدماء با این بیان در مقام ارائه ی برهان هستند و اینکه بگویند بین موضوع و محمول ملازمه است و این قاعده دائمی است. این امکان ندارد مگر اینکه بین موضوع و محمول رابطه ی علی و معلولی باشد و الا اگر این رابطه نباشد قضیه نه کلی می شود و نه دائمی. الموجود اما واجب او ممکن هم کلی است و هم دائمی زیرا موجود بما هو موجود علت این انقسام است و هکذا.

به عبارت دیگر تمامی تقسیماتی که در موجود وجود دارد همه معلول موجود است و موجود نسبت به همه ی آنها جنبه ی علیت دارد.

ص: ۱۶

حتی در طب هم همین گونه است و بدن انسان برای صحت و بیماری علیت دارد و هکذا در هندسه زوایای مثلث برای مساوات با دو قائمه علیت دارد. خلاصه اینکه معلوم هیچ وقت بدون علت نخواهد بود و علت همان موضوع است و معلول همان محمولات است.

خلاصه اینکه علوم اعتباری لازم نیست موضوع داشته باشند ولی ممکن است موضوع داشته باشند کما اینکه علم نحو موضوعش کلمه و کلام است من حیث الاعراب و ممکن است موضوع نداشته باشد مانند کتاب های کشکول که در حقیقت یکسری مسائل متنوع را در بر دارد و موضوعی هم ندارد.

اما علوم حقیقی چون در آنها محمول و موضوع معلول و علت هستند حتما این محمول ها علت لازم دارند و علت همان موضوع علم است.

الجهه الرابعه: فی تمایز العلوم

گاهی مانند محقق خراسانی می گویند تمایز به موضوع است.

گاه می گویند تمایز به اغراض است.

گاه مانند مرحوم بروجردی می گویند تمایز به محمولات علم است.

گاه مانند امام قدس سره می گویند تمایز بالذات است.

ان شاء الله فردا این بحث را مطرح می کنیم.

ملاک در تمایز علوم ۹۰/۰۶/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی در امر اول هفت جهت را ذکر کرده است که چهار جهت مربوط به مطلق علوم است و سه جهت مربوط به علم اصول. سه جهت را خواندیم و اکنون به جهت چهارم می پردازیم فنقول:

الجهه الرابعه: فی تمایز العلوم

در اینجا چند قول است:

ص: ۱۷

القول الاول: محقق خراسانی می فرماید تمایز علوم به اغراض است.

القول الثانی: قدماء قائل بودند که تمایز علوم به تمایز موضوعات است و تمایز موضوعات هم به حیثیات است.

القول الثالث: محقق بروجردی قائل بود که تمایز علوم به محمولات هر علم است.

القول الرابع: امام قدس سره قائل بود که هر علمی بالذات از علم دیگر متمایز است.

مشکل این اقوال این است که ادعای کلیت می کنند و در مورد تمامی علوم عالم سخن می گویند و می خواهند تمامی علوم را تحت یک قاعده در آورند. و الا این اقوال همه در بعضی موارد صحیح است. ابتدا این اقوال را بررسی می کنیم و بعد نظر خود را بیان می کنیم.

اما القول الاول: محقق خراسانی می فرماید: هر علمی برای غرض خاصی تدوین شده است. علم نحو برای صون اللسان عن الخطأ تدوین شده است و الا اگر نگوئیم که میزان در شمارش علوم غرض است لازم می آید که هر مسأله ای مستقلا یک علم باشد. مثلاـ (کل فاعل مرفوع) خود یک علم باشد و هکذا. آنی که این کثرات را یک علم قرار داده است همان غرض واحد است که بر هم ه ی این مسائل مترتب است.

یلاحظ علیه: اولاـ اگر دو علم کاملا از هم جدا باشند دیگر چه نیازی به تمایز به اغراض است. مثلا علم گیاه شناسی و علم روان شناسی کاملا از هم جدا هستند و قدر مشترکی بین آنها نیست. این دو علم هرگز با هم مخلوط نمی شوند و جوهرا با هم فرق دارند حال وقتی این دو علم تمایز ذاتی دارند دیگر نوبت به تمایز به اغراض نمی رسد.

ثانیا: دو علم هستند که بجملتها از هم جدا نیستند بلکه وجه اشتراکی دارند مانند علم نحو و صرف ما به الاشتراک این دو علم کلمه و کلام است ولی غرض در یکی صحت و اعتلال است و غرض در دیگری اعراب و بناء. کلام محقق خراسانی ممکن است در اینجا صحیح باشد و آن اینکه تمایز بین آن دو به اغراض باشد ولی با این وجود کلام ایشان صحیح نیست زیرا از محقق خراسانی می پرسیم که این تعدد غرض از کجا فهمیده می شود. واضح است که این تمایز از محمولات فهمیده می شود زیرا محمولات علم نحو، رفع و نصب و جر است ولی محمولات علم صرف مضاعف بودن، صحیح بودن و امثال آن است. به عبارت دیگر چون محمول ها متفاوت است غرضها هم متفاوت شده است. (باید توجه داشت که غرض مترتب بر محمول است نه اینکه محمول مترتب بر غرض باشد.)

ثالثا: حضرت امام قدس سره در تهذیب الاصول این اشکال را مطرح کرده است که اگر تمایز به اغراض باشد آیا غرض مدون علم مراد است (مانند امیر مؤمنان علیه السلام که علم نحو را تدوین فرمود) یا غرض متعلم (یعنی علمی تدوین شده است و ما آن را فرا می گیریم) است. هر کدام که باشد متأخر از علم می باشد و حال آنکه قبل از غرض ها باید در خود علم متمایزی وجود داشته باشد تا آنها را از همدیگر متمایز کند.

القول الثانی: علماء از قدیم الایام می گفتند: تمایز العلوم بتمایز الموضوعات و تمایز الموضوعات بتمایز الحیثیات

گاه دو علم داریم که موضوعشان با هم متفاوت است مانند علم هندسه و علم ریاضی. موضوع علم هندسی کم متصل است و موضوع علم حساب کم منفصل (اعداد) است.

گاه دو علم داریم که موضوعشان یکی است مانند علم نحو و صرف که موضوعشان کلمه و کلام است. در این حال تمایز دو علم به حیثیات است یعنی کلمه و کلام از حیث اعراب و بناء علم نحو و به حیث صحت و اعتلال علم صرف می شود.

یلاحظ علیه: این قول صحیح است ولی کلیت ندارد. این بخش از تعریف که می گویند تمایز علوم به تمایز موضوعات صحیح است ولی بخش دوم آن که می گوید: تمایز موضوعات به تمایز حیثیات است صحیح نیست زیرا این حیثیات از محمولات انتزاع می شود زیرا یکی می گوید: مرفوع است، منصوب است و مجرور است از آن انتزاع می کنیم که اینها یک نوع حیثیت هستند و محمول در یکسری مسائل چنین است: صحیح است، معتل است اجوف است و هکذا و از اینها یک نوع حیثیت دیگر انتزاع می شود از این رو این حیثیت در اصل به سبب همان تغایر محمولات می باشد.

القول الثالث: تمایز علوم به تمایز محمولات است.

این قول از آیه الله بروجردی است. ایشان قائل است که محمولات هر علم یک جهت جامعه دارد مثلا محمولات علم صرف یک جهت جامعه دارد که غیر از جهت جامع ه ی محمولات عرف صرف است. از این رو ایشان می فرمود: تمایز العلوم بالجهه الجامعه بین المحمولات المنتسبه الی الموضوعات.

ص: ۲۰

از ایـن رو جهت جـامعه در محمولاـت علم نحـو، اعراب و بنـاء است و جهت جـامعه در علم صـرف عبـارت است از اعتلاـل و صحت. به هر حـال محمولاـت هر علم موجب می شود یـک علم از علم دیگر متمایز شود ولی از آنجا که محمولات یک علم زیاد هستند در آنها یک جهت جامعه ای تصور می کنیم.

یلاحظ علیه: اشـکال این قول هم در این است که ادعای کلیت دارد. برای اینکه در جایی که بین دو علم هیـچ ارتباطی نیسـت مانند علم گیاه شناسـی و علم روان شناسـی در آن هیچ نیازی به محمولات نیست زیرا آنها ذاتا از هم جدا هستند. بله در جایی که بین دو علم وجه مشترک است ماننـد علم صـرف و نحو که هر دو از کلمه و کلاـم بحث می کننـد در اینجا می توان گفت که تمایز علوم به محمولات است.

همچنین در علوم تکوینی بین علم طب و علم وظائف الاعضاء اشتراک است زیرا موضوع هر دو بـدن انسان است و بـدن انسان گـاه از نظر صـحت و بیماری مـد نظر است که موضوع علم طب می شود و گاه از نظر وظیف ه ی هر عضو مورد بررسـی قرار می گیرد که در این صورت موضوع علم دیگری می باشد. در این صورت می توان گفت موضوعا یکی هسـتند و تفاوت آنها به محمولات است.

القول الرابع: حضرت امام قدس سره قائل بود که تمایز علوم به خود علم است و هر علمی بالذات با علم دیگر فرق می کند.

یلاحظ علیه: این کلام هر چند صـحیح است ولی ادعای جدیدی نیست. مثلا در علم گیاه شناسـی و علم روان شناسـی صـحیح است زیرا این دو علم بالـذات با هم فرق دارند ولی در جایی که بین دو علم ما به الاشتراک است یا موضوعشان دو چیز اسـت که همـان قـول دوم می شود و یـا محمولشـان دو تـا است که بر می گردد به قول سوم. به هر حـال این قول از مجموع سه قول قبلی انتزاع شده است و کلام جدیدی نیست.

ص: ۲۱

ان شاء الله در جلسه ی بعد نظر خود را بیان می کنیم.

موضوع علم اصول ۹۰/۰۶/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تمایز علوم است و نظریه ی بزرگان را بیان کردیم و اما مختار ما:

تمایز علوم به دو گونه است گاه دو علم اصلا موضوعا با هم فرق دارند مانند علم حساب که موضوعش کم منفصل است و هندسه که موضوعش کم متصل است. در این موارد تمایز آنها با موضوعات است. همچنین است علم گیاه شناسی و علم روان شناسی. اما از طرف دیگر علومی هستند که از یک ریشه آب می خورند مانند علم نحو و صرف که ریشه ی آنها کلمه و کلام است و مانند علم پزشکی و علم فیزیولوژی (وظائف الاعضاء) در این موارد تمایز به وسیله ی محمولات است به این معنا که اگر مجموع محمولات را مطالعه کنیم می بینیم با محمولات علم دیگر فرق دارد. مثلا محمول علم نحو به آخر کلمه عنایت دارد ولی در علم صرف با کل کلمه کار دارد.

تم الکلام فی الجهات الاربع که مربوط به مطلق علوم بود.

حال سه جهت دیگر باقی مانده است که مربوط به خصوص علم اصول است:

الجهه الخامسه: ما هو موضوع علم الاصول

قول اول: قدماء می گویند موضوع علم اصول هو الادله الاربعه است. (گاه اربعه را می گویند و گاه فقط به ذکر الادله کفایت می کنند)

قول دوم: محقق خراسانی می فرماید: هو الجامع بین موضوعات المسائل. (ایشان دیگر بیان نمی کند که آن جامع، اسمش چیست.)

ص: ۲۲

قول سوم: آیه الله بروجردی می فرماید: موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است.

قول چهارم: امام قدس سره می فرماید: نیازی به موضوع نداریم. (ایشان در جهت سابق هم قائل بود که لازم نیست علوم دارای موضوع باشند که ما در آنجا گفتیم این کلام در علوم اعتباری صحیح است ولی در علوم تکوینی صحیح نمی باشد.)

اما القول الاول: موضوع علم اصول عبارت است از (الادله)

شیخ انصاری این قول را در رسائل در بحث حجیت خبر واحد و در بحث استصحاب پذیرفته است. ایشان معتقد است که

موضوع همان ادله ی اربعه و یا ادله است.

در اینجا اشکالی وجود دارد که شیخ در مقام جواب آن بر می آید. برای بیان اشکال به یک مقدمه احتیاج است و آن اینکه بین مسائل و مبادی یک علم چه فرقی وجود دارد؟

گاه در وجود موضوع بحث می کنیم که آیا موضوعی وجود دارد یا نه. این از باب بحث در مبادی تصوریه است. (مبادی تصوریه سه مورد است که عبارت است از وجود الموضوع، تعریف الموضوع و غرض از موضوع (یا غرض از علم) بنابراین بحث از وجود موضوع بحث از مبادی علم است نه از مسائل علم.

مسائل علم آن است که در آن وجود موضوع مسلم است و بعد در عوارض بحث می کنیم مثلاـ در علم نحو می دانیم که موضوع آن کلمه و کلام است و بعد بحث می کنیم که این کلمه و کلام اسم است یا فعل یا حرف و هکذا.

ص: ۲۳

بنابراین مبادی غیر از مسائل است. در مبادی از اینکه موضوع هست یا نه بحث می کنیم ولی در مسائل می دانیم موضوع هست و بعد در حواشی آن بحث می کنیم.

بیان اشکال: حال شیخ قائل است که موضوع علم اصول، الادله می باشد. به شیخ اشکال شده است که این بحث که خبر واحد حجت است یا نه به این بر می گردد که خبر واحد دلیل هست یا نه. این بحث، بر می گردد به بحث در وجود الموضوع چرا که اگر خبر واحد دلیل باشد موضوع علم اصول می شود و الا نه بنابراین غالب مسائل علم اصول به بحث در مبادی تصوریه بر می گردد و مبادی تصوریه جزء علم نیست.

شیخ انصاری این اشکال را دیده است و در مقام جواب از آن بر می آید و می فرماید: بحث در ثبوت و لا ثبوت است به این معنا که اصل سنت که عبارت است از قول و فعل و تقریر معصوم چیزی است که ثبوت آن قطعی است و کسی در آن شک ندارد منتهی بحث در این است که آیا با گزارش زراه آن سنت قطعیه ثابت می شود یا نه؟

حال که چنین شد می گوییم، بحث از ثبوت و لا ـ ثبوت بحث از مبادی نیست بلکه بحث از عوارض است زیرا سنت، در هر حال قطعی است در مورد اصل سنت بحثی در ثبوت و عدم ثبوت وجود ندارد و فقط در عوارض آن بحث می کنیم که این سنت آیا از طریق خبر واحد ثابت می شود یا نه و سایر مسائل.

ص: ۲۴

اشکال صاحب کفایه به شیخ انصاری: محقق خراسانی می فرماید: اینکه می فرمائید بحث از ثبوت سنت و عدم آن است آیا مراد شما سنت محکیه است یا سنت حاکیه. (سنت محکیه به عنوان نمونه همان کتاب علی علیه السلام و سنت حاکی همان قول زراه و امثال او می باشد.)

اگر مراد شما سنت محکیه باشد یک اشکال به صورت منفصله ی حقیقه بر شما وارد می شود و آن اینکه در این صورت مراد شما از ثبوت، ثبوت واقعی است یا ثبوت تعبدی. (ثبوت واقعی یعنی واقعا کلام پیامبر اکرم (ص) هست یا نه و ثبوت تعبدی یعنی آیا ما باید تعبدا به این سنت حاکی عمل بکنیم یا نه) اگر بحث در ثبوت واقعی باشد یعنی واقعا قول پیامبر اکرم (ص) هست یا نه این همان بحث از مبادی می شود نه بحث از عوارض زیرا بحث به وجود و لا وجود بر می گردد.

اگر هم مراد شما از ثبوت، ثبوت تعبدی باشد این خلف فرض می شود یعنی دیگر بحث از عوارض سنت محکی نیست بلکه از عوارض سنت حاکی است. (ثبوت تعبدی از آثار سنت محکی نیست بلکه از آثار سنت حاکی است یعنی آیا قول زراره می تواند قول پیامبر اکرم (ص) را ثابت کند یا نه.)

هکذا کلمه علی الشق اول و آن اینکه مراد از سنت، سنت محکی باشد.

حال اگر مراد شیخ از سنت، سنت واقعی نباشد بلکه مراد او سنت حاکی باشد، آن اشکال دیگر وارد نیست و بحث از عوارض می باشد. زیرا قول زراره یقینا در وسائل و سایر کتب است و بحث می کنیم آیا این توان را دارد که قول پیامبر اکرم (ص) را ثابت کند یا نه و این بحث از مبادی نیست و بحث از عوارض می شود.

با این حال این اشکال وجود دارد که معظم مسائل بحث علم اصول از آن خارج می شود مثلا بحث می کنیم که امر ظهور در وجوب دارد یا نه. واضح است که این بحث ارتباطی به حاکی ندارد. ما باید کاری کنیم که همه ی مسائل را تحت ادله ی اربعه داخل کنیم. این مسائل نه کتاب است نه سنت و نه اجماع و نه عقل و همه باید از تحت مسائل علم اصول خارج شوند.

یلاحظ علیه: نحن نختار الشق الثانی (مراد سنت حاکی است) و با این وجود می گوئیم که اشکال محقق خراسانی وارد نیست و لازم نمی آید که خیلی از مسائل بحث از حاکی نباشد.

ما می گوییم همه جا بحث از حاکی است مثلا بحث می کنیم که آیا در لغت عرب، امر دلالت بر وجوب دارد یا نه. حال اگر ثابت کردیم که در لغت عرب، امر برای وجوب است این سنت حاکی زبانش عربی است و امر در آن دلالت بر وجوب می کند.

به عبارت دیگر ابتدا یک بحث کلی مطرح می کنیم که آیا در زبان عرب امر دلالت بر وجوب دارد یا نه و بعد که ثابت شود، این قضیه ی کلیه واسطه در ثبوت می شود و سبب می شود بگوییم امری که در حاکی است آن هم دلالت بر وجوب می کند و ما هم گفتیم میزان در مسأله این است که واسطه عروض نداشته باشد ولی اگر واسطه در ثبوت باشد اشکالی به وجود نمی آید.

تم الکلام حول القول الاول.

القول الثانی: محقق خراسانی می فرماید: موضوع علم اصول جامع موضوعات مسائل است. مثلا علم اصول اگر صد مسأله داشته باشد، جامع بین آن مسائل همان موضوع علم می باشد. این بیان در نحو و صرف واضح است مثلا مسائل علم نحو عبارت است از اینکه هر فاعلی مرفوع است و هر مفعولی منصوب و هکذا. جامع بین آنها کلمه و کلام است و همان موضوع علم نحو می باشد.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی امر چیزی نگفته است. ما انتظار داریم شما موضوع را به ما نشان دهید. اینکه بگویید جامع بین مسائل همان موضوع است، چیز قابل ارائه ای نیست و این سؤال همچنان مطرح است که بالاخره آن جامع چه چیزی است.

البته محقق خراسانی در مواردی از بحث فرار می کند. مثلا- در وضع اختلاف است و محقق خراسانی می فرماید: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی. ما در آنجا هم به ایشان می گوییم این عبارت نوعی فرار از بحث است و ما می خواهیم این نحو اختصاص را به شکل واضح درک کنیم.

همچنین ایشان در بحث واجب تخییری می فرماید: نحو من الوجوب و آن را به شکل دقیق توضیح نمی دهد.

القول الثالث: محقق بروجردی می فرماید: موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است و مسائل که همان عوارض است از تعینات این حجت می باشد یعنی آیا این حجت در خبر واحد تعین می یابد یا نه هکذا آیا در دلالت امر به وجوب و یا در ظواهر تعین می یابد یا نه.

توضیح ذلک: برای توضیح کلام ایشان باید مقدمه ای را بیان کنیم و آن اینکه در علوم تکوینی، عوارض (یعنی مسائل یا همان محمولات) گاه عوارض خارجیه است و گاه عوارض تحلیلیه ی عقلیه.

مثال عوارض خارجیه: جسم یا ساکن است یا متحرک، الجسم اما بارد او حار همه ی اینها بحث از عوارض خارجیه است زیرا در خارج سکون و تحرک و سردی و گرمی وجود دارد.

مثال عوارض تحلیلیه: مثلا در فلسفه می گوییم الوجود اما واجب او ممکن. وجوب و امکان از عوارض تحلیلیه عقلیه است و فیلسوف می نشیند و وجود مطلق را بررسی می کند و می گوید گاه آن وجود مطلق با وجوب تعین می یابد و گاه با امکان. هکذا الممکن اما جوهر او عرض.

تمام محمولات در فن اعلی از عوارض خارجیه نیستند بلکه از عوارض تحلیله ی عقلیه هستند. (البته در فلسفه این بحث مطرح است که وجود خداوند تعین بردار نیست ما در مراحل پائین تر سخن از تعین مطرح می شود.

ان شاء الله در جلسه ی بعد این بحث را ادامه می دهیم.

موضوع: موضوع و تعریف علم اصول

.Your browser does not support the audio tag

درس خارج اصول آیت الله سبحانی

۹۰/۰۷/۰۳

بسم الله الرحمن الرحیم

موضوع: موضوع و تعریف علم اصول

بحث در امر اول است و به جهت پنجم رسیدیم که عبارت است از اینکه موضوع علم اصول چیست. نظر شیخ انصاری را نقل کردیم و ایراد محقق خراسانی را گفتیم و به اشکال ایشان جواب دادیم.

ص: ۲۸

بعد نظریه ی آیه الله بروجردی را مطرح کردیم که می فرماید: موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است.

برای توضیح کلام ایشان مقدمه ای را ذکر کردیم و گفتیم عوارض بر دو قسم است: عوارض خارجی (مانند علوم طبیعی) و عوارض عقلانی (مانند فن اعلی که در آن اصل موجود را قبول داریم و در تشخصات آن مانند جوهر و عرض و یا وجوب و امکان و امثال آن بحث می کنیم.)

آیه الله بروجردی عین این مسأله را در علم اصول بیان می کنـد و می فرمایـد: الفقیه یعلم بان بینه و بین ربه حجه (از این رو در اصل وجود حجت بحث نمی کنـد که به بحث در اصل موضوع بر گردد.) و در تعینات و تشـخصات آن بحث می کند که آیا این حجت در خبر واحد هست یا نه و آیا این حجت در ظهورات وجود دارد یا نه و هکذا.

سه اشکال به کلام ایشان متوجه است که ما از آنها جواب می دهیم:

الاشـکال الاول: امام قدس سره این اشکال را در درس بر آیه الله بروجردی وارد کردند که اگر واقعا موضوع علم اصول الحجه فی الفقه است پس باید الحجه در تمام مسائل موضوع قرار بگیرد. زیرا گفتیم نسبت موضوع علم با موضوع مسأله نسبت فرد به طبیعی و کلی به مصـداق است. و حـال آنکه الحجه محمول است مثلاـ می گوییم: خبر الواحـد حجه. خلاـصه اینکه اگر کلام محقق بروجردی صحیح باشد باید بگوییم: الحجه خبر الواحد و هکذا.

جواب از این اشـکال: آیه الله بروجردی از این اشـکال جواب دادند که حق با شـماست که باید بگوییم الحجه خبر الواحد ولی برای سـهولت عکس کردنـد زیرا اگر موضوع عـام باشـد فهمش مشـکل می شود ولی اگر خاص باشـد انس انسان با آن بیشتر است.

ص: ۲۹

نقول: این جواب در بحث تجرد نفس در منظومه ی سبزواری هست و می فرماید: موضوع فلسفه موجود است و حال آنکه در فلسفه موجود، محمول است و نمی گویند الموجود عقل و نمی گویند العقل موجود. حاجی در جواب می گوید این کار برای تسهیل امر است و الا مسأله همان است که موجود، موضوع باشد نه محمول.

الاشکال الثانی: همه جا بحث از عوارض حجت نیست مثلا گاه بحث می کنیم آیا امر در حقیقت در وجوب است یا نه و آیا امر حقیقت در فوریت است و هکذا. در این موارد نوعی بحث ادبی را مطرح می کنیم به این معنا که آیا واضع امر را بر وجوب وضع کرده است یا بر ندب و هکذا. بحث در این موارد از باب بحث در حجت در فقه نیست.

یلاحظ علیه: از جوابی که به اشکال محقق خراسانی به شیخ انصاری دادیم در اینجا استفاده می کنیم. آخوند خراسانی به شیخ این اشکال را وارد کرد که مراد شما از سنت حاکی است ولی خیلی از بحث ها در کفایه مربوط به سنت حاکی نیست بلکه مربوط به لغت عرب است. در جواب گفتیم فقیه نمی خواهد لغت عرب را بفهمد و اگر در لغت عرب بحث می کند برای فهم کلام پیامبر اکرم (ص) است.

ما نیز در اینجا می گوییم که اگر در لغت عرب و وضع واضع بحث می کنیم برای این است که بدانیم آیا فقیه در این مورد حجتی در فقه دارد یا نه و به بیان دیگر آن حجتی که بین خداوند و مکلف است آیا در این موارد متشخص شده است یا نه. این خود به بحث به عوارض از حجت در فقه بر می گردد.

ص: ۳۰

الاشکال الثالث: آیه الله بروجردی می فرماید: موضوع حجت در فقه است و حال آنکه در باب ملازمات بحث از حجت در فقه نمی کنیم.

مثلا در باب ملازمه بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش و یا ملازمه بین وجوب شیء و حرمت ضدش بحث از حجت در فقه نمی کنیم.

یلاحظ علیه: در باب ملازمات دو نظر است. غالبا اصولیون ملازمات را در جلد اول و از مباحث لفظیه محسوب می کنند و آن را از باب دلالت لفظیه می دانند. مثلا می گویند آیا لفظ امر دلالت بر وجوب مقدمه دارد یا نه و یا آنکه آیا لفظ نهی دلالت بر حرمت دارد یا نه؟

اگر چنین باشد همان جوابی که از اشکال دوم مطرح کردیم در این مورد هم مطرح می کنیم و آن اینکه فقیه می داند بین او و خداوند حجتی در فقه وجود دارد و می خواهد از مشخصات آن حجت با خبر باشد و بداند آیا در ملازمه ی امر و وجوب مقدمه اش حجتی وجود دارد یا نه.

نظر دوم این است که باب ملازمات از قبیل مبادی احکام می باشد. (ما تا به حال فقط مبادی تصوریه و مبادی تصدیقیه را شنیدیم) این مبادی فقط مخصوص احکام خمسه است و آن اینکه در اطراف احکام خمسه بحث هایی مطرح می کنند و آن اینکه آیا در احکام خمسه بین وجوب شیء و حرمت ضدش ملازمه هست یا نه و هکذا.

اگر چنین باشد باب ملازمات از علم اصول خارج می شود و به باب مبادی احکام وارد می گردد که در آن از عوارض احکام خمسه بحث می کنند.

ص: ۳۱

مباحثی چون: هل الوجوب بسیط او مرکب یا هل الحرمه نفس ان لا تفعل او الکف همه از باب مبادی احکام است که از علم اصول خارج است.

نکته: روح نظر مرحوم بروجردی به نظریه شیخ انصاری بر می گردد. شیخ انصاری موضوع علم اصول را الادله مطرح کرد و آیه الله بروجردی به الحجه تعبیر می کند.

نظر ما: در علوم تکوینی حتما موضوعی باید وجود داشته باشد زیرا موضوع علت حکم است. مثلاـ مثلث بما هو مثلث علت تساوی است و امکان ندارد محمولی باشد و موضوع نداشته باشد.

ولی در علوم اعتباری به موضوع احتیاج نداریم. در این علوم یکسری قضایایی است که هدف خاصی را تأمین می کند چه موضوع داشته باشد یا نه.

الجهه السابعه: فی تعریف علم الاصول

برای علم اصول چند تعریف مطرح کرده اند:

التعریف الاول للقدماء: العلم بالقواعد الممهده لاستنباط الاحکام الشرعیه

بر این تعریف دو اشکال وارد است:

اشکال اول: قواعد اصولیه همه جا مقدمه ی استنباط احکام شرعی نیست. گاهی مقدمه ی استنباط وظیفه است به این معنا که اگر حکم را از کتاب و سنت استفاده کنیم تعریف فوق بر آن صادق است ولی اگر دست ما از کتاب و سنت کوتاه باشد و ناچار به اصول عملیه عقلیه پناه برده باشیم در این صورت سخن از استنباط حکم شرعی نیست بلکه سخن از استنباط وظیفه است مثلاـ نمی دانیم شرب تتن حرام است یا نه که عقل می گوید چون در کتاب و سنت در این مورد حکم و بیانی نیامده است عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است. این دلیل فقط معذوریت را ثابت می کند ولی از واقع پرده بر نمی دارد. فی الواقع ممکن است شرب تتن حرام باشد و یا حکم دیگری داشته باشد ولی من در ظاهر به عدم حرمت موظف هستم.

صاحب کفایه وقتی این اشکال را دید یک قید دیگر به تعبیر بالا افزوده است: او ما ینتهی الیه المجتهد فی مقام العمل

ان قلت: ما معتقدیم کل ما حکم به العقل حکم به الشرع پس اگر عقل بگوید معذور هستی این بدان معنا است که شرع هم حکم به معذور بودن کند.

قلت: از این ملازمه می فهمیم که اگر عقلا معذور باشم شرعا هم معذور هستم ولی واضح است که این به معنای استنباط حکم شرعی نمی باشد.

اشکال دوم: حجیه العقل علی القول بالانسداد الحکومی

بنا بر انسداد که پنج مقدمه دارد ظن حجت می باشد. (البته باید هر پنج مقدمه حاصل شود تا فقیه قائل به انسداد شود.) حال اگر فقیهی به انسداد قائل شد، در انسداد دو قول است:

قول اول این است که فقیه کشف می کند که شرع مقدس ظن را حجت کرده است. (حجه الظن علی الکشف)

قول دوم: ادله ی انسداد کشفی نیست بلکه حکومتی است یعنی عقل در این شرایط حاکم است که چاره ای جز عمل به ظن نمی باشد. (این دو نظر مبنی بر این است که آیا احتیاط کردن حرام است یا اینکه احتیاط واجب نمی باشد)

به هر حال اشکال دوم بر تعبیر قدماء بنا بر انسداد حکومی وارد است. (علی القول بالکشف حکم شرعی را استنباط می کنیم) بنا بر قول به حکومت عقل در این صورت دیگر استنباط حکم شرعی وجود ندارد زیرا عقل می گوید حال که دست ما از استنباط حکم شرعی بسته است چاره ای جز عمل به ظن نیست. به بیان دیگر بنا بر انسداد حکومی، مستنبط ما وظیفه است و حکم شرعی نیست.

ص: ۳۳

ان شاء الله در جلسه ی بعد تعاریف دیگر را بررسی می کنیم.

تعریف علم اصول ۹۰/۰۷/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهت ششم است که عبارت از تعریف علم اصول می باشد.

دیروز تعریف قدماء از علم اصول را خواندیم و اشکالات آن را مطرح کردیم.

التعریف الثانی للمحقق خراسانی: صناعه یعرف بها القواعد التی یمکن ان تقع فی طریق استنباط الاحکام او التی ینتهی الیها فی مقام العمل.

ایشان ابتدا علم اصول را یک نوع صنعت و صناعت می داند نه حرفه و مهارت. زیرا حرفه احتیاج به ملکه ندارد ولی صناعت به ملکه احتیاج دارد به این معنا که فقیه باید از ملکه ای برخوردار باشد که به واسطه ی آن بتواند قواعدی را که در طریق احکام شرعیه یا در طریق امور عملیه قرار می گیرد بشناسد.

تعریف محقق خراسانی از علم اصول دو مزیت دارد. یکی اینکه بر خلاف تعریف قدماء این عبارت را به تعریف خود اضافه کرده است: (او التی ینتهی الیها فی مقام العمل) این تعریف اصول عملیه ی عقلیه را شامل می شود که اصول هستند که هر چند حکم شرعیه از آنها استفاده نمی شود ولی مجتهد از آنها در مقام عمل استفاده می کند.

مزیت دوم تعریف ایشان این است که از کلمه ی (یمکن) استفاده کرده است یعنی لازم نیست که این قواعد بالفعل در طریق استنباط قرار گیرند. از این رو موارد چون قیاس، استحسان، سد ذرایع و امثال آن همه این قوه را دارند که در طریق استنباط قرار گیرند.

ص: ۳۴

به تعریف ایشان چند اشکال وارد شده است:

الاشکال الاول: با این تعریف علم رجال هم در علم اصول داخل می شود زیرا علم رجال هم در طریق استنباط داخل می شود. زیرا اینکه زراره ثقه است و یا فرد دیگری ضعیف است در طریق استنباط داخل می شود.

یلاحظ علیه: محقق خراسانی فرموده است (القواعد الکلیه) و حال آنکه علم رجال شخصیات است و در خصوص زراره و سایر اشخاص بحث می کند.

ان قلت: در علم رجال هم قواعدی وجود دارد و آن به عنوان نمونه بحث اصحاب اجماع است که در مورد آن می گویند هر وقت سند به آنها رسید ما بعد آن را باید رها کرد و بررسی ننمود.

نقول: این یک قاعده نیست بلکه جمع کردن هجده نفر که اصحاب اجماع هستند در تحت یک عنوان است. یعنی به جای اینکه هجده بار بگوییم فلانی ثقه است همه را یکپارچه بحث کرده ایم.

ان قلت: علم درایه که در احوال سند یا احوال متن حدیث بحث می کند داخل در علم اصول است. علم درایه بحث می کند فلان سند مرسل است یا مسند و اینکه متن حدیث گاه مجمل است و گاه مفصل و گاه مغلوط می باشد. از این رو علم درایه هم قواعدی کلی دارد که در طریق استنباط به کار گرفته می شود.

قلت: هر چند این در طریق استنباط استفاده می شود ولی از باب مقدمه ی بعیده است و بحث ما در قواعدی است که مقدمه ی قریبه است و الا علم صرف هم باید در تعریف داخل باشد زیرا بدون علم صرف نمی تواند استنباط کرد.

ص: ۳۵

از این رو تعریف محقق خراسانی از نظر ما بی اشکال است. بله ممکن است کسی بگوید: کلمه ی (صناعه) اضافی است ولی در مجموع تعریف خوبی به حساب می آید.

التعریف الثالث: للمحقق النائینی. ایشان در اجود التقریرات که محقق خوئی تقریر کرده است می فرماید: العلم بالکبریات التی لو انضمت الیها صغریاتها یستنتج منه حکم شرعی کلی

یعنی علم اصول یک دسته کبریاتی است که اگر صغریات را به آن ضمیمه کنیم می توانیم حکم شرعی فرعی را استنباط کنیم.

مثلاـ در علم اصول ثابت کردیم که امر افاده ی وجوب می کند. (این یک کبری است.) اگر صغری را به آن ضمیمه کنیم حکم شرعی استنباط می شود. به این گونه که می گوییم: صلاه الجمعه مما امر بها و کل شیء امر بها فهو واجب فصلاه الجمعه واجبه.

در تعریف ایشان این اشکال وجود دارد که اصول عقلیه در آن داخل نیست زیرا همه جا حکم شرعی را استنباط نمی کنیم. در بسیاری از موارد عذر را استنباط می کنیم (همان اشکالی بر تعریف قدماء وارد بود.)

مثلا نمی دانیم شرب تتن حرام است یا نه در این حال می گویم که دلیلی در مورد او وارد نشده است و عقل می گوید عقاب بلا بیان قبیح است و فرد اگر آن را استعمال کند معذور است.

گاه اشتغال را استنباط می کنیم و می گوییم اگر دو چیز وجود داشته باشد و ندانیم کدام واجب است عقل می گوید که هر دو را باید اتیان کنیم.

ص: ۳۶

عجیب این است که محقق نائینی که شاگرد مرحوم آخوند است و تعریف استاد را دیده است ولی از قید اخیر تعریف ایشان، در تعریف خود استفاده نکرده است.

اشکال دوم این است که در بعضی از موارد اگر صغری را به کبری ضمیمه کنیم باز نمی توانیم حکم شرعی را استنباط کنیم بلکه احتیاج به دلیل سومی داریم.

مثلا مجتهدی در اجتماع امر و نهی قائل به امتناع است و می گوید امر و نهی نمی توانند با هم در یک جا جمع شوند و فقط باید یا امر باشد و یا نهی.

مثال: الصلاه فی الدار المغصوبه مما ورد فیه امر و نهی فما ورد فیه امر و نهی احدهما یقدم و الآخر یترک. با این قضیه باز نمی شود استنباط کرد و باید امر دیگری را هم به آن ضمیمه کرد که عبارت است از اینکه کدام یک اقوی الملاکین است به این معنا که اگر وجوب اقوی است نماز صحیح است ولی اگر حرمت اقوی است نماز باطل است. صاحب قوانین قائل است که ملاک حرمت اقوی است زیرا دفع المفسده اولی من جلب المنفعه.

التعریف الرابع للامام قدس سره: القواعد الآلیه التی یمکن ان تقع کبری لاستنباط الاحکام الفرعیه الالهیه او الوظیفه العملیه.

در تعریف امام اصول عملیه عقلیه مانند برائت و اشتغال و تخییر عقلی داخل است.

همچنین در تعریف ایشان نکته ی جالبی وجود دارد و آن کلمه ی (الآلیه) است. زیرا مثل علم اصول به علم فقه مانند رابطه ی علم منطق است با علم فلسفه. یعنی منطق علم آلی تا فکر ما را از غلط باز دارد و اگر فلسفه نبود ما با منطق هم کاری نداشتیم. هکذا علم اصول نسبت به علم فقه همین نسبت را دارد. علم آلی خودش فی نفسه ارزش ندارد و ارزش از آن ذی المقدمه است.

امیر مؤمنـان علی علیه السـلام در مورد دنیا می فرمایـد: وَ مَنْ أَبْصَـرَ بِهَا بَصَّرَتْهُ وَ مَنْ أَبْصَـرَ إِلَیْهَا أَعْمَتْهُ یعنی اگر دنیا در نظر فرد ابزار باشد (ابصر بها) دنیا او را بینا می کند ولی اگر به دنیا بسنده کند (أَبْصَرَ إِلَیْهَا) کور می شود.

علم اصول هم آلی است و باید به مقداری آن را بخوانیم که ما را به فقه مسـلط کند ولی فروعاتی که هرگز برای فقه مدخلیت ندارد، خواندن آنها ضرورت ندارد.

التعریف الخامس: شـهید صدر می فرماید: العلم بالعناصـر المشترکه فی الاسـتدلال الفقهی خاصه التی یسـتعملها الفقیه کالدلیل علی الجعل الشرعی الکلی.

جمله ی اول مقدمه ی تعریف است و تعریف حقیقی از کلمه ی (خاصه) شروع می شود. ایشان در ابتدا می فرماید: علم اصول همان علم به عناصر مشترک در استدلال فقهی است این تعریف تمام علوم علم نحو، صرف و غیره همه داخل می شوند. از این بعد این تعریف را خاص به علم اصول می کند و می فرماید: به شـرطی که دلیل حکم شرعی شود (علم نحو دلیل حکم شرعی نیست)

یلاحظ علیه: این تعریف اصول عملیه را شامل نیست زیرا همه جا بر حکم شرعی کلی استدلال نمی کنیم در خیلی از موارد در مقام جعل عذر هستیم.

التعریف السادس و هو تعریفنا: القواعد الکلیه غیر المشتمله علی احکام شرعیه الممهده لاستنباط الاحکام او الوظیفه العملیه.

در این تعریف یک نکته وجود دارد که در سایر تعریف ها نبود و آن قید (غیر المشتمله علی احکام شرعیه) است.

این نکته فرق بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه را مشخص می کند. قواعد فقهیه مشتمل بر حکم شرعی است مثلا در (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) مشتمل بر حکم شرعی است و هکذا قاعده ی (ما یضمن بصحیحه ی یضمن بفاسده) اما در علم اصول هرگز حکم شرعی وجود ندارد. مثلا اینکه امر دلالت بر وجوب می کند و یا اینکه قضیه ی شرعیه دلالت بر مفهوم دارد هیچ کدام حاوی حکم شرعی نیست.

الجهه السابعه: ما الفرق بین المسائل الاصولیه و القواعد الفقهیه

شیخ انصاری این بحث را در رسائل در مبحث استصحاب بحث کرده است.

اولین فقیهی که بحث قواعد فقهی را در شیعه نوشته است شهید اول (متولد ۷۳۴ و متوفای ۷۸۶) نوشته است به نام القواعد و الفوائد. بعد از ایشان فاضل مقداد (متوفای ۸۲۷) است. او کتاب شهید را منظم کرده است و نام آن را نضد القواعد گذاشته است. یعنی چینش قواعد. بعد از ایشان شهید ثانی سومین فردی که قواعد فقهیه را در کتاب تمهید القواعد جمع کرده است. چهارمین فقیهی که این کار را انجام داده است میر فتاح مراغی (متوفای ۱۲۵۰) مؤلف کتاب العناوین می باشد.

ان شاء الله در جلسه ی بعد فروقی که برای مسائل اصولی و قواعد فقهی است را مطرح می کنیم.

فرق بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه ۹۰/۰۷/۰۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهه سابعه است که عبارت از اینکه بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه چه فرقی وجود دارد.

پنج فرق در این مورد ذکر شده است و ما از آنها چهار مورد را ذکر می کنیم.

ص: ۳۹

الفرق الاول للشیخ الانصاری در مبحث استصحاب است. آنجا که ایشان بحث می کند که آیا استصحاب از مسائل اصولیه است یا از قواعد فقهیه می فرماید: فرق بین آن دو این است که مسائل اصولیه اجرایش دست مجتهد است و مجتهد می تواند از این مسائل استفاده کند و وقتی می گوید خبر الواحد حجه بعد می تواند به سراغ روایت زراره رود و به آن عمل کند. اما قواعد فقهیه چنین نیست و اجرای آن، هم به دست مجتهد است و هم به دست مقلد. مثلا (الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء) قاعده ای است که همه می توانند از آن استفاده کنند.

یلاحظ علیه: این قاعده که شیخ انصاری در فرق بیان کرده است غالبی است به این معنا که در غالب موارد این فرق وجود دارد ولی کلی نیست. ما به دو قاعده ی فقهیه اشاره می کنیم که فقط اجرای آن به دست مجتهد است.

قاعده ی اول: المومنون عند شروطهم الا ما حرم حلالا او احل حراما. مقلد نمی داند کدام شرط حرامی را حلال و یا حلالی را حرام می کند. تشخیص اینکه این شروط کدام شروط هستند به دست مجتهد است.

قاعده ی دوم: المؤمنون عند شروطهم الا ما خلف کتاب الله و سنت رسوله. این را هم فقط مجتهد درک می کند که چه چیزی مخالفت کتاب و سنت است.

(مرحوم شیخ معتقد است استصحاب در موضوعات قاعده ی فقهیه است مثلا سابقا عبای من نجس بود و الآن نمی دانم آب کشیدم یا نه در اینجا من که مقلد هستم نیز می توانم استصحاب را جاری کنم ولی در استصحاب در احکام، مسأله ی اصولیه است. مانند اینکه آیا در عصر ما نماز جمعه واجب است یا نه.)

ص: ۴۰

الفرق الثانی: آقا ضیاء الدین عراقی طبق تقریر شاگردش میرزا هاشم آملی قائل است: المسئله الاصولیه تشمل جمیع الابواب و القاعده الفقهیه تختص بباب واحد او بابین

مسأله ی اصولیه در تمام ابواب فقه از طهارت تا باب دیات جاری است. مثلا حجیت خبر واحد در همه ی ابواب جاری است. اما برخی از قواعد فقهیه چنین نیست مثلا قاعده ی الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء فقط مخصوص باب طهارت است. یا قاعده ی ما یضمن بصحیحه یضمن بفاسده که در باب معاملات جاری است و بس.

در مورد این فرق نقضی وجود دارد که باید در اطراف آن بحث کرد. گفته شده است که قاعده ی لا ضرر و لا حرج هر دو از قواعد فقهیه هستند اما با این حال در تمام ابواب فقهیه جاری و ساری هستند. از این رو این ضابطه کلی نیست.

دو نفر از این نقض جواب داده اند:

آقا ضیاء عراقی در جواب می فرماید: مسائل اصولیه در تمام ابواب جاری می شوند و نتائج آنها کلی است ولی لا ضرر و لا حرج در تمام ابواب جاری می شوند ولی نتایج آنها شخصی می باشد و فقط در موضوعات جزئی جاری می شوند. مثلا زیدی که روزه می گیرد و روزه برایش ضرر دارد، او بشخصه نباید روزه بگیرد.

یلاحظ علیه: این جواب صحیح نیست و در لا حرج و لا ضرر هم می توان حکم کلی را استنباط کرد. زیرا مجتهد در توضیح المسائل می نویسد هر کسی که روزه برایش ضرر دارد و یا حرجی است نباید روزه بگیرد. بله هنگام انطباق جزئی می شود ولی واضح است که همه ی احکام هنگام انطباق جزئی می شود.

شهید صدر نیز در جواب از نقض می فرماید: بله مسائل اصولیه در تمام ابواب است و لا حرج و لا ضرر هم در تمام ابواب است ولی بین این دو فرق است که عبارت است از: کونه بجعل واحد او بجُعل متعدده.

یعنی مسأله ی اصولیه تمام ابواب را به جعل واحد شامل می شود مثلا (خبر الواحد حجه) با جعل واحد از طرف شارع، تمام خبر واحد را از طهارت گرفته تا دیات همه را شامل می شود. اما در لا ضرر و لا حرج هر مورد را به جعل خاص شامل می شود مثلا در باب وضو لا ضرر حرمت را جعل می کند و در باب صوم جعل مستقلی دارد و هکذا در سایر باب ها. بعد همه ی این جعل ها را جمع می کنیم و تحت عنوان لا ضرر و لا حرج قرار می دهیم.

بعد مثال می زند که این مانند آن است که مولی بگوید کل ما للرجل فی المعاملات للمرأه فی المعاملات. این قانون به جعل واحد نیست بلکه شرع مقدس در هر بابی زن و مرد را مستقلا جعل کرده است و بعد همه را تحت یک عنوان جمع می کند.

یلاحظ علیه: از ایشان می پرسیم ملاک اینکه می گوییم در قواعد فقهیه جعل ها متعدد است چیست و چرا جعل ها در قاعده ی فقهیه متعدد است؟

فهو احد الامرین:

الامر الاول: تعدد الموضوع

چون موضوع متعدد است از این رو جعل هم متعدد می باشد. یکی موضوعش وضو است و دیگری موضوعش صوم می باشد و هر کدام جعل مستقلی را می طلبد.

ص: ۴۲

اگر چنین باشد می گوییم: این موجب تعدد نمی شود زیرا ممکن است تمام این موضوعات تحت یک جامع قرار بگیرند که می تواند عبارت باشد از: فعل المکلف اذا کان حرجیا فهو حرام.

الامر الثانی: تعدد الملاک

چون ملاک متعدد است جعل هم متعدد است.

اگر چنین باشد می گوییم: ملاک یکی بیشتر نیست زیرا ملاک همان ضرری بودن و یا حرجی بودن می باشد.

بنابراین علت جعل های متعدده در قواعد فقهیه برای ما روشن نشده است.

الفرق الثالث: ل_آیه الله خوئی المسئله الاصولیه من قبیل الاستنباط و القاعده الفقهیه من قبیل التطبیق

مسأله ی اصولیه از باب استنباط است ولی قاعده ی فقهیه از باب تطبیق است.

فرق بین استنباط و تطبیق این است که استنباط ما را به علم جدید می رساند ولی تطبیق علم جدید نیست بلکه علم اجمالی را تفصیلی می کند.

در مسأله ی اصولیه ما به علم جدید می رسیم مثلا_ نمی دانم عرق جنب از حلال پاک است یا نجس. به روایتی از امام عسکری مراجعه می کنیم و با ضم خبر الواحد حجه که مسأله ای اصولی است به علم جدیدی می رسیم و می فهمیم که نجس هست یا نه و مانع از صلاه می باشد یا نه.

اما در تطبیق به علم جدیدی نمی رسیم مثلا الماء اذا بلغ قدر کر لم ینجسه شیء یک قانون کلی است و در موارد مختلف قابل تطبیق است.

همچنین در قاعده ی (من ملک شیئا ملک الاقرار به) که یک قاعده ی فقهیه است می گوییم که این قاعده در مصادیق مختلف قابل اجرا است و در هیچ کدام علم جدید وجود ندارد.

ص: ۴۳

حتی در هندسه و حساب نیز چنین است و آن قانونی که در ذهن است بر موارد مختلف تطبیق می شود مثلاـ در تقسیم ارث سهم افراد مشخص می شود و هکذا.

ان شاء الله فردا نظر خود را بیان می کنیم.

فرقی بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه ۹۰/۰۷/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

سخن در فرق بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه است. در جلسه ی قبل به چند فرق اشاره کردیم.

فرق سومی که بیان کردیم کلام آیه الله خوئی بود که می فرماید: مسأله ی اصولیه از باب استنباط است ولی قاعده ی فقهیه از باب تطبیق است.

فرق بین استنباط و تطبیق این است که استنباط ما را به علم جدید می رساند ولی تطبیق علم جدید نیست بلکه علم اجمالی را تفصیلی می کند.

یلاحظ علیه: هر چند کلام ایشان تا حدی صحیح است و در مسائل اصولیه غالبا به علم جدید دست می یابیم ولی در قواعد فقهیه غالبا چنین نیست مثلا (الماء اذا بلغ قدر کر ینجسه شیء) فقط بر مصادیق مختلف قابل تطبیق است و ما را به علم جدید نمی رساند ولی این قانون کلی نیست و در بعضی موارد در قواعد فقهیه علم جدید وجود دارد مثلا با (لا ضرر و لا ضرار) استنباط می کنیم که عقد غبنی لازم الوفاء نیست. همچنین کسی که ناخنش افتاده و بر آن مرهم گذاشته است که امام علیه السلام با استدلال به لا حرج امر می کند که باید تیمم کند و لازم نیست مرهم را بردارد و آب را به بشره برساند.

ص: ۴۴

شیخ انصاری کتاب خیارات را عمده با لا ضرر و لا ضرار درست کرده است. ایشان ثابت می کند که اگر معامله ضرری است با دلیل لا ضرر قائل به خیار می شویم و خیار بیع را از ضرری بودن در می آورد.

الفرق الرابع: مختار ما این است که در محمولات (یا مطلوبات) تفاوت است به این معنا که در علم اصول مطلوب و گمشده ی ما حجت است و ما به دنبال حجت می گردیم.

توضیح ذلک: تمام مسائل اصولی در چهار محور دور می زند:

گاه دنبال الفاظی هستیم که در کتاب و سنت است و می خواهیم معانی آنها را متوجه شویم مانند اینکه امر حقیقت در وجوب است یا نه و یا نهی حقیقت در حرمت است یا نه، آیا جمله ی شرطیه مفهوم دارد یا نه؟ عام و خاص و مطلق و مقید همه و همه به چه گونه هستند. گاه در صدد هستیم حکم عقل را متوجه شویم مانند باب ملازمات. مثلا آیا بین وجوب شیء و وجوب مقدمه اش ملازمه است و یا اینکه آیا بین امتناع و امر و نهی ملازمه هست یا نه. گاه به دنبال حجت هستیم که آیا حجت بر

حکم شرعی داریم یا نه مانند بحث در حجیت خبر واحد و یا حجیت شهرت، حجیت اجماع منقول و یا حجیت ظواهر قرآن و حدیث و امثال آن گاه در مقام شک به دنبال وظیفه هستیم. مثلا در جائی که علم به تکلیف داریم ولی در مکلف به شک داریم (نمی دانیم مثلا ظهر واجب است یا جمعه)

ص: ۴۵

ان قلت: محور پنجمی هم وجود دارد و آن مبحث تعادل و ترجیح است. ما قائل هستیم که این مبحث جزء مسائل اصولیه است و محقق خراسانی آن را جزء مسائل اصولیه شمرده است ولی شیخ انصاری آن را در خاتمه قرار داده است.

قلت: این داخل در محور سوم است و ما در تعادل و ترجیح به دنبال حجت هستیم و دنبال اینکه بین دو خبر متعارض کدام یک حجت است.

خلاصه اینکه در تمام این چهار محور به دنبال حجت هستیم (چه حجت در حکم شرعی باشد و چه حجت در مقام وظیفه باشد.)

این بر خلاف قواعد فقهیه است و گمشده ی ما در آن خود حکم شرعی است نه حجت بر حکم شرعی. مثلا علی الید ما اخذت حتی تؤدی که قاعده ای فقهی است دلالت دارد که غاصب ضامن است و همچنین المؤمنون عند شروطهم دلالت بر حکمی شرعی دارد و به معنای این است که عمل بر شروط واجب است ما در قاعده به دنبال حجت نیستیم. همچنین در قاعده ی لا تعاد (لا تعاد الصلاه الا من خمسه) دلالت دارد که در پنج مورد باید نماز را اعاده کنی و در غیر آن نه.

به هر حال ما در قواعد فقهیه به دنبال احکام جزئیه هستیم و قاعده ی فقهیه قاعده ای است که قابل انطباق بر احکام متعدد است.

بنابراین فرق بین مسائل اصولیه و قواعد فقهیه در محمولات است. ما در مسائل اصولیه دنبال حجت و لا حجت می باشیم ولی در محمولات قواعد فقهیه یقین داریم که آنها حجت هستند و فقط در صدد این هستیم که این قواعد را بر مصادیق تطبیق کنیم و راه را از چاه بشناسیم.

ص: ۴۶

الجهه الثامنه: محقق خراسانی این جهت را مطرح نکرده است ولی ذکر آن لازم به نظر می رسد و آن اینکه تاریخ علم اصول چیست. این نکته در اکثر کتب اصولی ذکر نشده است. البته ما در مقدمه ی کتاب الوسیط این جهت را مفصلا ذکر کرده ایم و خلاصه ی آن چنین است.

در میان سنی ها اولین کسی که در اصول فقه کتاب نوشته است ابو یوسف قاضی القضاه هارون الرشید (متوفای ۱۸۹) است. ابن ندیم در فهرست خود ص ۳۲۰ می نویسد: ابو یوسف سه کتاب دارد به نام اصول الفقه، الاستحسان و اجتهاد الرای.

سیوطی چون شافعی است اولین فرد در این مورد را محمد بن ادریس شافعی می داند و حال آنکه او در سال ۲۰۴ فوت کرده است. او در اصول فقه رساله ی معروفی دارد.

بعد، اهل سنت دو گونه اصول فقه نوشتند: یکی بر اساس طریق متکلمین است یعنی مانند متکلمین اول قواعد را تأسیس کردند و بعد از آن قواعد فقه را استنباط کرده اند. شافعی ها غالبا به این سبک عمل کرده اند.

راه دیگر مربوط به حنفی ها است. آنها ابتدا در فقه غور می کنند و از احکام فقهیه قواعد اصولیه را برداشت می کنند. به این گونه که وقتی مسائلی را در فقه مسلم دیدند از آنها قواعد اصولیه را استنباط می کنند.

ما اکثر کتب اصولیه عامه را تا قرن هشتم در کتاب طبقات الفقهاء ذکر کرده ایم.

اما در مورد کتب اصولیه شیعه: ریشه ی اصول فقه در شیعه به امام باقر و امام صادق علیهما السلام بر می گردد. کتاب الفصول المهمه فی اصول الائمه نوشته ی شیخ حر عاملی در این زمینه است. او روایاتی که از آنها مسائل اصولیه استنباط می شود را جمع آوری کرده است.

از علمای ما اولین کسی که در اصول فقه کتاب نوشته است یونس بن عبد الرحمان (متوفای ۲۰۸) است که در کتاب اختلاف الحدیث مسائلی را ذکر کرده است.

بعد ابو سهل نوبختی است (متوفای ۳۱۱) صاحب کتاب العموم و الخصوص و الاسماء و الاحکام می باشد بعد از او شیخ مفید در رساله ای به نام التذکره مطالبی را در این زمینه نوشته است. بعد شاگرد او سید مرتضی در کتاب الذریعه و سپس شاگرد او سلار دیلمی (متوفای ۴۴۸) در کتاب التقریب فی الاصول الفقه است و بعد از او شیخ طوسی صاحب کتاب عده الاصول است. بعد از ایشان علماء در اصول فقه کتب متعددی نوشته اند.

تا قرن دهم بازار علم اصول گرم بود و کتب متعددی در این مورد نوشته شد. ولی در قرن دهم با پیدایش اخباریون و کسانی مانند ملا محمد علی اخباری (متوفای ۱۰۳۳) در کتاب الفوائد المدنیه و کتاب الفوائد المکیه ضربت شکننده ای بر اصول فقه وارد آمد. ایشان ادعا کرد که ریشه ی اصول فقه به غیر اهل بیت بر می گردد.

تا دو قرن اصول فقه تکاپو نداشت و اخباریون بر اوضاع مسلط بودند. در این دوران کتاب ارزشمندی که در مورد اصول فقه نوشته شود به چشم نمی آید.

بعد شیخ یوسف بحرانی نویسنده ی کتاب الحدائق الناضره است که رئیس اخباری بود تا حدی به این اختلاف خاتمه داد.

اولین کسی که علنا علیه اخباریون قد علم کرد آیه الله بهبهانی (متوفای ۱۲۰۶) است. او شبهات اخباریون را جواب داد. از ایشان به بعد علمای شیعه دوباره به اصول فقه روی آوردند و پیشوای آنها شیخ انصاری است. مبحث استصحاب و مبحث برائت و اشتغال شیخ در رسائل بسیار مهم است. بعد از شیخ انصاری تلامیذ او کتب فراوانی نوشته اند که اگر جمع شود کتابخانه را پر می کند.

محقق خراسانی دید که علم اصول بسیار توسعه پیدا کرده است از این رو همه ی مسائل آن را در کتاب کفایه الاصول جمع کرد. از این رو کتاب کفایه محور شد. محقق نائینی، آقا ضیاء عراقی، حاج شیخ صاحب کتاب در که شاگر محقق خراسانی است و مرحوم بروجردی و امام قدس سره همه کفایه را محور قرار می دهند و حول آن بحث می کنند.

ما عقیده داریم که اصول فقه باید تکامل پیدا کند و نه تورم.

تم الکلام فی الامر الاول.

الامر الثانی فی الوضع.

محقق خراسانی در مبحث وضع نه مسأله را بیان می کند.

مباحث وضع ۹۰/۰۷/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی در ابتدای کفایه یک مقدمه بیان می کند که حاوی سیزده امر است. امر اول که هفت جهت داشت تمام شده است و اینکه به امر دوم رسیده ایم صاحب کفایه در این امر نه جهت را ذکر می کند چهار جهت اول به هر ارتباط نزدیکی دارند که عبارتند از:

الجهه الاولی من الامر الثانی: آیا دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است یا بالوضع و الاعتبار می باشد.

الجهه الثانیه: اگر دلالت الفاظ بالوضع باشد آیا واضع خداوند است یا بشر.

الجهه الثالثه: حقیقت وضع چیست؟

الجهه الرابعه: اقسام وضع

اما الجهه الاولی: امروز در جهان مخصوصا در غرب مسأله ی زبان شناسی و شناخت ریشه های زبان یک رشته ی تحصیلی و تخصصی در دانشگاه ها است. در جهان قریب به دو هزار زبان وجود دارد و بعضی از آنها مشتق از دیگری می باشد.

ص: ۴۹

ما این جهت را به مقدار علم اصول بحث می کنیم و می گوییم: هل دلاله اللفظ علی المعنی ذاتیه او بالوضع و الاعتبار.

آیا دلالت لفظ بر معنا ذاتی است همان طور که دود دلالت بر وجود آتش دارد یا اینکه دلالت لفظ بر معنا بالوضع و الاعتبار است مثلا یک روز تصمیم می گیریم اسم وسیله ی مخصوص را کامپیوتر بگذاریم و روز بعد یارانه؟

در میان علمای اسلام سلیمان بن عباد قائل به قول اول است و دلالت را ذاتی می داند و می گوید: اگر ذاتی نباشد ترجیح بلا مرجح لازم می آید به این معنا که مثلا چرا اسم آتش را آتش گذاشتیم و نام او را چیز دیگری نگذاشتیم و هکذا موارد دیگر. در جواب باید گفت که دلالت این اللفاظ بر آن معانی ذاتی است و الا ترجیح بلا مرجح لازم می آید. اگر دلالت ذاتی باشد دیگر ترجیح بلا مرجح نیست زیرا این، امری تکوینی می باشد همانند دلالت دخان بر آتش

شهید فضل الله نوری (متوفای ۱۳۲۷ قمری) منظومه ای دارد و در آن این نظریه را نقد می کند و می فرماید:

عن سلیمان بن عباد حکی دلاله اللفظ بذاته فاترکی

حجته لزوم ترجیح بلا مرجح کذلک منه نقلا

هذا مخالف لمذهب المشهور مخالف لمذهب الجمهوری

مرحوم آیه الله خوئی از این استدلال جواب می دهد و می فرماید: آنی که محال است الترجح بلا مرجح است ولی ترجیح بلا مرجح محال نیست.

ص: ۵۰

اولی معلول بلا علت است و محال است به وقوع بپیوندد ولی در دومی علت هست ولی خصوصیتی که در آن وجود دارد احتیاج به علت ندارد مثلا من گرسنه هستم و دو نان در مقابل من است و یکی از آنها من را سیر می کند در اینجا اصل اینکه باید نان بخورم علت دارد ولی اینکه کدام را اول بخورم علت نمی خواهد همچنین حیوان درنده ای به من حمله کرده است و دو راه در مقابل من است و من یکی را بدون علت انتخاب می کنم.

در ما نحن فیه هم به سلیمان بن عباد می گوید. علت در ما نحن فیه وجود دارد و آن اینکه من می خواهم با کسی سخن بگویم و ناچارم لفظی را بر معنا جعل کنم ولی اینکه چه لفظی را برای جعل انتخاب کنم دیگر احتیاج به علت ندارد و این، هرچند ترجیح بلا مرجح است ولی محال نیست و اشکالی ندارد.

یلاحظ علیه: همان طور که ترجح بلا مرجح محال است، ترجیح بلا مرجح هم محال است. لان مرجع الترجیح بلا مرجح الی الترجح بلا مرجح. باز گشت ترجیح بلا مرجح به ترجح بلا مرجح است.

توضیح ذلک: آیه الله می فرماید: جامع علت می خواهد (اصل خوردن نان یا جعل لفظی برای معنا) اما خصوصیت علت نمی خواهد. ما می گوییم: خصوصیت هم پدیده ای است امکانی و برای وقوعش احتیاج به علت دارد. اینکه من نان سمت راست را انتخاب می کنم دارای علت است. زیرا انسان طبیعه آنی را انتخاب می کند که در سمت راست او باشد یا اینکه ابتدا چشمش به هر چه افتد همان را اخذ می کند و هکذا.

ص: ۵۱

ما به سلیمان بن عباد می گوییم:

اولا: اگر دلالت الفاظ بر معانی ذاتی باشد باید تمام مردم، تمام لغات را بدانند و حال آنکه چنین نیست. مثلا هر کس دودی را ببیند می داند که آتشی هم روشن است ولی در الفاظ چنین نیست از این رو اللفاظ ذاتی معانی نیستند.

ثانیا: گاهی از اوقات یک لفظ بر دو معنای ضد وضع شده است که در نتیجه لازم می آید که این دو ضد در یک جا با هم جمع شده باشند که محال است. در لغت عرب ده لفظ است که از اضداد شمرده شده است. مثلا قرء هم به حیض اطلاق می شود و هم به طهر. در قرآن می خوانیم: (وَ الْمُطَلَّقاتُ یَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَهَ قُرُوء)

اما حل اشکال عباد: در تمام اوضاع یک نوع مناسبتی بین لفظ و معنا هستند هر چند این مناسبت خیالی باشد. ما به دو مورد مثال می زنیم:

اسماء الموجودات: عرب به هدهد، هدهد می گوید زیرا صدایی که از او صادر می شود شبیه همین لفظ است. عرب به گربه، هره می گویند زیرا وقتی می خوابد صدایی از او بلند می شود که شبیه هر هر می باشد. همچنین عرب به گنجشک عصفور می گوید زیرا خواندن او شبیه کلمه ی عصفور است و هکذا در مورد جغد که عرب به آن بوم می گوید زیرا آوازش شبیه اسمش است. این تناسب موجب می شود که ترجیح این اسامی برای آنها ترجیح با مرجح باشد نه بدون آن.

ص: ۵۲

همچنین اگر کسی مخترع باشد اسم او را بر اختراعش می گذارند و این همان تناسبی است که بین لفظ و معنا وجود دارد.

اسماء الافعال: عرب در مورد شکستن از دق، کسر و امثال آن استفاده می کند زیرا صدای شکستن شبیه این الفاظ است. حتی گاهی از اوقات این تناسب جنبه ی خیالی دارد مثلا در ایران یک انسان زمخت و قوی هیکل را هیولا می گویند علت آن این است که کلمه ی هیولا در مخیله ی انسان چیز مخوفی است و او به فرد مزبور همان را اطلاق می کند.

از این رو ما قائل هستیم که دلالت الفاظ بر معانی ذاتی نیست بلکه بالوضع و الاعتبار می باشد و در همه ی آنها مرجحی وجود دارد. (هر چند بسیاری از این مناسبت ها و مرجح ها برای ما مکشوف نیست.)

الجهه الثانیه: هل الواضع هو الله تبارک و تعالی او الواضع هو البشر

مرحوم نائینی معتقد است خداوند واضع است. (البته ایشان چگونگی این وضع را از طرف خداوند توضیح نمی دهد) در بیان دلیل آن می فرماید: اگر واضع بشر باشد ما می بینیم که حدود دو هزار زبان داریم و هر زبان هم هزاران لفظ دارد و بشر کجا می تواند این همه اسامی را بر این معانی وضع کند. این فقط از خالق متعال بر می آید.

ثانیا: معانی هم بسیار زیاد هستند.

خلاصه اینکه هم الفاظ و هم معانی بی نهایت است و فقط خداوند می تواند واضع الفاظ بر معانی باشد. (می توان گفت که خداوند قدرتی بر بشر داده است تا این الفاظ را وضع کند. و خداوند در قرآن می فرماید: (الرحمن عَلَّمَ الْقُرْآنَ خَلَقَ الْإِنْسانَ عَلَّمَهُ الْبیان)

نقول: بله اگر واضع یک نفر باشد یا مجمع فرهنگی باشد، وضع آن همه الفاظ محال است ولی اگر بگوییم بشر در طول زمان به تدریج این الفاظ را وضع کرده باشد هیچ محذوری به وجود نمی آید. از امیر مؤمنان علیه السلام سؤال کردند بشر چند سال است که در روی زمین است و یهود می گوید شش هزار سال. امیر مؤمنان فرمود: حتی بیشتر از این است. از این رو بشر فرصت فراوانی برای وضع الفاظ داشته است.

(بله زبان های اصلی کم هستند ولی گویش ها فراوانند)

همچنین از سخن خداوند با آدم متوجه می شویم که آدم زبانی را آموخته بود (و علم آدم الاسماء) و بعد خداوند به آدم خطاب می کند: (اسکن انت و زوجک الجنه و لا تاکلا من هذا الشجره...) البته اینکه آن زبان عربی بوده است یا نه مشخص نیست هر چند قرآن آن الفاظ را به عربی نقل می کند.

به نظر ما دلالت الفاظ بالاعتبار است و وضع هم به دست بشر صورت گرفته است.

همچنین قانونی در دنیا به نام عرضه و تقاضا وجود دارد یعنی همیشه وقتی تقاضا باشد انسان به دنبال آن می رود. جامعه ی بشری هم شیئا فشیئا به تکامل رسیده است. بشر روز اول می توانست نیاز خود را با صد کلمه رفع کند و به تدریج که کامل تر می شد همچنان در طول زمان به مقدار نیاز، الفاظی را جعل کرد. به همین سبب نوشته های صد سال قبل همانند نوشته های دوران ما نیست زیرا نیاز ما تغییر کرده است و کامل تر شده ایم. بعد از انقلاب هم الفاظی روی کار آمد که قبلا اصلا نبوده است مثلا می گویند: فلانی همیشه در صحنه است. این عبارت در قبل از انقلاب وجود نداشته است.

از این رو خداوند قدرتی به بشر داده است که به تدریج که نیاز داشته است الفاظی را برای آن وضع کرده است و اینکه می گویند یعرب بن قحطان واضع لغت عرب است افسانه ای بیش نیست و یک نفر نمی تواند زبانی با این قواعد محکم را وضع کند بلکه بشر با قدرتی که از طرف خداوند متعال در دست داشت به تدریج چنین کرده است.

حقیقت وضع ۹۰/۰۷/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در امر دوم است و محقق خراسانی در این امر نه مطلب را ذکر می کند. چهار مطلب به اصل وضع ارتباط دارد و پنج امر دیگر به امور دیگری ارتباط دارد. در جلسه ی قبل دو امر را بحث کردیم.

بحث دوم در مورد واضع بود و ما گفتیم بشر واضع الفاظ بوده است. این قول با آیه ی ۲۲ سوره ی روم منافات ندارد که خداوند می فرماید: (وَ مِنْ آیاتِهِ خَلْقُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ اخْتِلافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَ أَلْوانِكُمْ) زیرا ما هم قائل هستیم این اختلاف زبان به خداوند بر می گردد و ما قائل هستیم خداوند این عنایت را کرده است که بشر بتواند الفاظ را بر این معانی کثیر وضع کند.

البته محقق نائینی قائل به این بود که واضع خداوند است ولی ما کلام ایشان را به دو گونه می توانیم توجیه کنیم یکی اینکه خداوند، الفاظ را به او الهام کرده است و دیگر اینکه خداوند این قدرت را به بشر داده است که بتواند الفاظ را بر معانی وضع کند.

الجهه الثالثه: ما هو حقیقه الوضع

ص: ۵۵

درباره ی وضع دو نظر وجود دارد: یک نظر، نظر اعتبار است و نظر دیگر نظر تعهد می باشد.

نظریه ی اعتبار به سه صورت بیان شده است:

الاول: صاحب کفایه می فرماید: الوضع نحو اختصاص اللفظ بالمعنی و ارتباط خاص بینهما ناش من تخصیصه به تاره و من کثره استعماله فیها اخری

یعنی وضع یک نوع خصوصی شدن لفظ با معنا است. مثلا لفظ منبر خصوصی برای آن موجود خاص است و اینکه بین لفظ و معنا ارتباطی است که از دو راه ایجاد می شود گاه وضع تعیینی است و گاه وضع تعینی.

وضع تعیینی مانند اینکه واضع بگوید: سمیت هذا منبرا و سمیت هذا زیدا

وضع تعینی همان کثرت استعمال است که آنقدر لفظ کتاب را در مورد کتاب سیبویه استعمال کردند که لفظ کتاب برای

کتاب او علم شده است.

یلاحظ علیه بامور ثلاثه:

الامر الاول: اختصاص نتیجه ی وضع است نه خود وضع. ابتدا لفظ را بر معنا وضع می کنند و اسم کودک را زید می گذارند، بعد اختصاص حاصل می شود.

الامر الثانی: وضع سه گونه است: تعیینی و تعینی و الاستعمال بداعی الوضع (خداوند به کسی فرزندی می دهد و او از پدربزرگ دعوت می کند که نامی برای فرزند بگذارد پدربزرگ می گوید: حسین من را به من بدهید. او با این کار هم استعمال کرد و هم وضع)

محقق خراسانی در تعریف فوق به این قسم سوم اشاره نکرده است.

ص: ۵۶

الامر الثالث: تعریف محقق خراسانی مجمل است زیرا ایشان می فرماید: نحو اختصاص و ما از ایشان می پرسیم ما در صدد این هستیم که همین (نحو اختصاص) را متوجه شویم.

التعریف الثانی للمحقق الایروانی: میرزا علی ایروانی از بزرگان نجف در سال های ۱۳۳۰ تا ۱۳۵۴ قمری است. او حاشیه ای بر مکاسب دارد و امام قدس سره از این حاشیه تعریف می کرد. او همچنین حاشیه ی دیگری بر کفایه دارد و در آن می فرماید: الوضع اعتبار وجود اللفظ وجودا تنزیلیا للمعنا فی عالم الاعتبار لا فی العین

یعنی وضع این است که واضع لفظ را به عنوان وجود تنزیلی عین خارج قرار می دهد.

به این معنا که هر کسی دو وجود دارد: یک وجود عینی دارد و یک وجود تنزیلی و اعتباری و لفظ کأنه نوعی از وجود خارجی اوست. در منطق هم آمده است که الفاظ وجود تنزیلی معنا است.

البته تنزیل گاه حقیقی است مثلا امام علیه السلام می فرماید: الطواف بالبیت صلاه یعنی همان طور که صلاه وضو می خواهد طواف هم می خواهد. یا اینکه می فرماید: التراب احد الطهورین. و گاه تنزل اعتباری است مانند وضع لفظ بر معنا.

در منظومه ی سبزواری آمده است که اشیاء چهار نوع وجود دارد که عبارتند از وجود عینی، وجود ذهنی، وجود لفظی و وجود کتبی (مثلا وقتی لفظ حسین را می نویسیم این وجود کتبی وجود عینی اوست.)

یلاحظ علیه: اولا این تعریف چیزی است که در ذهن فیلسوف می آید و حال آنکه غالبا الفاظ را مردم وضع می کنند.

ثانیا: آیا واضع است که لفظ را نازل منزله ی معنا می کند یا کسی که آن را استعمال می کند؟

مثلا فردی است آئینه ساز و به آئینه نظر استقلالی دارد و می خواهد عیب آئینه را پیدا کند و فرد دیگری هم به آن نگاه می کند تا وضع ظاهری خود را درست کند و نظرش به آئینه آلی است. در میان این دو نفر کسی که به آئینه نگاه می کند تا خود را بررسی کند در واقع عکس آئینه را نازل منزله ی عین خارجی می کند نه کسی که آئینه را درست می کند. همین گونه کسی که لفظ را استعمال می کند آن را نازل منزله ی عین خارجی می کند نه کسی که لفظ را وضع کرده است. از این محقق ایروانی می بایست می فرماید: المستعمل ینزل اللفظ منزله المعنی.

التعریف الثالث: تعریف ما از وضع تعیینی چنین است: تعیین اللفظ فی مقابل المعنی بداعی الانتقال الیه عند التکلم.

آنچه ما از نامگذاری ها و کار فرهنگستان و امثال آن مشاهده می کنیم این است که واضع لفظ را در مقابل معنا قرار می دهد بدین منظور تا موقع تکلم لفظ را بگوید و معنا به ذهن بیاید. (باید توجه داشت که (بداعی) غایت است نه موضوع له.

(البته وضع تعینی و استعمال بداعی الوضع برای ما مطرح نیست)

الی هنا تم الکلام فی المقوله الاولی و آن نظریه ی اعتبار بود.

اما بنا بر نظریه ی تعهد: محقق نهاوندی (متوفای ۱۳۱۷ قمری) کتابی دارد به نام تشریح الاصول بعد، مرحوم ابو المجد (حاج آقا اصفهانی استاد امام قدس سره) در کتاب وقایه الاذهان که کتاب ادبی است این نظریه را ذکر کرده است و بعد آیه الله خوئی این نظریه را پذیرفته است.

ایشان می گویند: تعهد المتکلم للمخاطب و التزامه له بانه لا ینطق بلفظ خاص الا عند ارادته معنی خاصا

وضع این است که متکلم متعهد می شود که هر موقعی که این لفظ را به کار می برد آن معنا را اراده کرده است. یعنی هر موقع آتش را به کار برده است همان موجود نورانی سوزان را اراده کند نه چیز دیگر را.

توضیحات بیشتر این تعریف در پاورقی اجود التقریرات که از آیه الله خوئی است وجود دارد.

یلاحظ علیه: اولا ـ در این تعریف غایت با فعل خلط شده است. مثلا کسی که منبر می رود فعلی را انجام می دهد ولی غایت مباحثه و وعظ است. آنی که ایشان می گوید وضع نیست بلکه غرض از وضع است. غرض و غایت از وضع این است که متکلم متلزم می شود که هر موقع نان می گوید آن موجود خوردنی را اراده کند. این غایت است نه عمل وضع.

(در تعریف ما این اشکال وارد نیست زیرا ما با ذکر (بداعی الانتقال الیه عند التکلم) به این نکته اشاره کردیم که غرض از وضع و نتیجه ی آن است و الا خود وضع چنین نیست.

ثانیا: مطابق این تعریف باید به مقدار متکلم ها واضع داشته باشیم به این معنا که اگر صد نفر لفظ حسین را استعمال کردند باید صد وضع داشته باشیم زیرا هر متکلمی که لفظ حسین را می برد این التزام و تعهد را دارد که فرد خارجی را اراده کند.

ص: ۵۹

تم الکلام فی حقیقه الوضع.

ان شاء الله فردا به سراغ اقسام وضع می رویم.

اقسام وضع ۹۰/۰۷/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

الجهه الرابعه: فی اقسام الوضع و مناشئه

اما اقسام وضع: چهارگونه وضع داریم و ملاک آنها این است که کسی که لفظی را بر معنایی وضع می کند باید ابتدا معنا را تصور کند. حال آن معنای متصور گاهی عام است و گاهی خاص می باشد. جایی که معنای متصور عام است گاه همان معنا موضوع له هم می باشد مثل جایی که ما انسان را بر حیوان ناطق وضع می کنیم هم حیوان ناطق را تصور می کنیم و هم بر همان حیوان ناطق وضع می کنیم و گاهی معنای متصور چیزی و موضوع له چیز دیگر است مثلا لفظ (هذا) هنگام وضع کردن تصور می شود که برای هر مفرد مذکر وضع شود ولی آن را بر فرد فرد وضع می کنیم. (متصور در اینجا مفرد مذکر است ولی موضوع له مصادیق مفرد مذکر است.) از این رو:

وضع عام و موضوع له عام: (هم متصور و هم موضوع له عام می باشند.) مانند انسان نسبت به حیوان ناطق

وضع خاص و موضوع له خاص: (متصور و موضوع له خاص می باشد) مانند وضع نام حسین برای فلان کودک.

وضع عام و موضوع له خاص: (متصور عام و موضوع له خاص می باشد) مانند هذا

وضع خاص و موضوع له عام: (متصور خاص است و موضوع له عام) مثال: یک متر مساوی صد سانت است. کسی که مخترع این مقیاس است شمشی از طلا که به این اندازه است در دست دارد و می گوید من کلمه ی متر را وضع کرده ام به هر چیزی که مقدارش با این شمشی که در دست من است مساوی باشد. در این مثال متصور خاص است و همان شمش طلا است ولی موضوع له هر اندازه ای است که مساوی با آن شمش طلا باشد.

ص: ۶۰

خلاصه اینکه معیار بر اینکه وضع عام است یا خاص این است که المتصور اذا کان عاما وضع هم عام می شود و اگر متصور خاص باشد وضع نیز خاص می گردد و در مورد عام هم گاه همان عام متصور موضوع له است و گاه مصدایق آن.

اذا علمت هذا فاعلم اتفق العلماء که دو مورد اول کاملا امکان پذیر است ولی در سومی و چهارمی بحث است.

محقق خراسانی قائل است سومی ممکن است ولی چهارمی امکان ندارد.

اما سومی (وضع عام و موضوع له خاص) امکان دارد: لان العام آله للحاظ افراد و وجه من وجوهه و معرفه الشیء بوجه معرفه بوجه.

توضیح ذلک: اگر وضع عام باشد این عام، آلت برای تصور افراد و وجهی از وجوه افراد می باشد و شناسائی شیء بوجه خود یک نوع شناخت است. از این رو مفرد مذکر مرآتی است برای ملیون ها مصداقی که در خارج است و حتی حیوان ناطق هم مرآه برای میلیون ها انسان است. از این رو چه مانعی دارد که ما عام را تصور کنیم ولی به جای آنکه آن را بر کلی وضع کنیم آن را بر مصادیق باز کنیم. مانعی در کار نیست زیرا از دریچه ی عام اجمالا افراد را می بینیم (بله تفصیلا نمی توانیم افراد را ببینیم).

اضافه می کنیم: که در حروف هم می گویند که من برای ابتداء های جزئی وضع شده است زیرا یک تصور کلی وجود دارد به نام الابتداء و آن را بر مصادیق و ابتداءهای خارجی وضع می کنند.

ص: ۶۱

امام قـدس سـره در تهـذیب الاصول به این اسـتدلال اشـکال دارد و آن اینکه می فرماید: شـما می گویید مفرد مذکر حاکی از افراد است. می گوییم: حکـایت، فرع وضع است و از این رو می پرسـیم که مفرد مـذکر را بر جامع وضع کرده انـد یا بر افراد؟ اگر بگوییـد بر افراد وضع شـده است این خلف فرض است زیرا در هـذا فرض این است که وضع عام می باشد و در نتیجه باید بگوییـد بر جـامع وضع کرده انـد از این رو مفرد مـذکر هم از همان جامع حکایت می کنـد نه از افراد. بنابراین از جامع، همان جامع فهمیده می شود نه خصوصیات خارجی.

اساس استدلال ایشان بر این عبارت است: الدلاله فرع الوضع.

برخی از بزرگان نجف از اشـکال امام قدس سـره جواب داده اند و آن اینکه آیا عام در خارج، با مصادیق متحد است یا نه. در جواب می گوییم متحد است. از این رو عام که با افراد متحد است قهرا از آن حکایت می کند.

امام قدس سره از این اشکال جواب داده اند و آن اینکه میزان در حکایت اتحاد نیست و الا عرض هم در خارج با جوهر متحد است ولی هر وقت بگوییم سفیدی، عمامه به نظر نمی رسد.

ثم ان الشـهید الصدر برای رفع این اشـکال بیان دیگری ارائه کرده است. ایشان در البحوث فی المسائل الاصولیه می فرماید: ما می توانیم از دریچه ی عـام افراد را مشاهـده کنیم و آن اینکه مفهوم ابتـداء را مثلاـ از افراد خارجی و ابتـداءهایی که در خارج است انتزاع کرده ایم از این رو منتزع می تواند از منشاء انتزاعش حکایت کند.

ص: ۶۲

بـا این بیـان قسم سوم قابـل تحقق است و آن اینکه وضع عـام است زیرا متصور مـا عام می باشـد و موضوع له خاص است زیرا موضوع له همان منشأ انتزاع ها می باشد.

یلاحـظ علیه: ابتـداء را از چه چیز انتزاع می کنیم؟ آیـا از جهـات مشترك انتزاع می کنیم یـا از افراد با خصوصـیات؟ به عبارت دیگر آیـا متصـور مـا کـه همـان ابتـدائیت اسـت از جهـت مشـترك بیـن افراد انـتزاع می کنیـم یـا اینکه علاـوه بر جهت انـتزاع خصوصیات هم جزء منشأ انتزاع است؟

واضح است که ابتدائیت را از جهت مشترك انتزاع می کنیم نه از جهت مشترك به ضمیمه ی خصوصیاتی که در خارج است. ما هرچند ابتداء و یا مفرد مذکر را از خارج گرفتیم ولی آن دو را از وجه مشترکی که در بین افراد در خارج بود اخذ کرده ایم و خصوصیات را اسقاط کرده ایم. از این رو عام نمی تواند بر افراد و بر خصوصیات خارجی دلالت کند.

آقـا ضـیاء عراقی بیان دارد که بر اساس آن، اشـکال امام قـدس سـره رفع می شود ان شاء الله آن را در جلسه ی بعـد مطرح می کنیم.

اقسام وضع ۹۰/۰۷/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اقسـام وضع است. گفتیم وضع چهـار قسم است و ملاـك اینکه وضع عام باشـد یا خاص، متصور است به این معنا که اگر متصور عام باشد وضـعش عام است و الا خاص. (البته چون متصور عام یا خاص است مجازا می گوییم وضع عام یا خاص می باشد.)

اما ملاك اینکه موضوع له عام یا خاص باشد این است که اگر متصور عام باشد و بر همان عام چیزی را وضع کنند موضوع له عام می باشد و اگر بر افرادش وضع کنند موضوع له خاص می شود.

ص: ۶۳

همچنین گفتیم همگـان اتفـاق دارنـد که وضع عـام و موضوع له عـام و وضوع خـاص و موضوع له خاص یقینا امکان دارد. اما سومی که وضع عـام و موضوع له خـاص باشـد مورد اختلاـف است. محقق خراسـانی آن را جایز و امام قـدس سـره آن را غیر ممکن می دانست و در بیان آن فرمود اینکه عام بما هو عام از جامع حکایت می کند نه از خصوصیات خارجی.

از اشـکال ایشان جواب داده انـد و گفتنـد عام با افراد متحـد است. ایشان در جواب فرمود: اتحاد کافی در حکایت نیست و الا عرض هم با جوهر متحد است ولی از جوهر حکایت نمی کند.

شهید صدر هم جواب دیگری فرمود که مطرح کردیم.

بعد محقق عراقی طرحی ارائه کرده است که اشکال امام قدس سره مرتفع می شود و با آن وضع عام و موضوع له خاص امکان

پذیر می شود.

ایشان مقدمه می گوید: عناوین بر سه قسم است.

العنوان المنتزع من الجامع المتحد مع الافراد: عنوان منتزع گاه با جامعی که متحد با افراد است اتخاذ می شود مانند انسانی که از جامعی است که حیوان ناطق نام دارد و حیوان ناطق با افراد متحد است.

این قسم به کار ما نمی آید زیرا عنوان منتزع (انسان) را از جامع (حیوان ناطق) انتزاع کردیم و این جامع هر چند با افراد متحد است ولی این اتحاد دلیل کاشفیت و مرآتیت نیست.

العنوان المنتزع من الافراد بما لها خصوصیه: مثلا ابیض را از افراد انتزاع کردیم (جسم هایی که دارای بیاض است) اما در عین حال از خصوصیات حکایت نمی کند. سفیدی هرگز از خصوصیات جسم حکایت نمی کند که جسم قصیر است یا طویل و یا انسان است و یا چیز دیگر.

ص: ۶۴

این قسم نیز به کار ما نمی آید.

العنوان العام وضع لبیان الخصوصیات: بعد ایشان چند مثال می زد: شخص، فرد، من، ما، مصداق، وضع و کل.

اذا علمت هـذا می گوییم در سه مرحله کـار را شـروع می کنیم. ابتـدا لفظ هـذا را در دست می گیریم دوم اینکه عنوانی به نام مفرد مـذکر را در دست دیگر قرار می دهیم که عـام است و در آن خصوصـیات وجود نـدارد. در مرحله ی سوم موضوع له را خاص می کنیم و آن اینکه به آن لفظ کل اضافه می کنیم و می گوییم وضعت هذا لکل مفرد مذکر. در این مثال موضوع هذا است و عنوان متصور مفرد مذکر است و موضوع له هم کل مفرد مذکر می باشد که خاص می باشد.

اشـکال امام قدس سـره با این بیان مرتفع شده است زیرا اشکال ایشان در صورتی بود که متصور مفرد مذکر باشد و موضوع له هم مفرد مـذکر باشد که امام اشـکال می کرد مفرد مذکر از جامع حکایت می کند نه از افراد ولی وقتی محقق عراقی کلمه ی کل را اضافه کرد در این صورت هر چند متصور عام است ولی (کل) موجب می شود موضوع له خاص باشد.

با این بیان وضع عام و موضوع له امکان پذیر است به این گونه که بشر در زندگی با ملیون ها نفر روبرو است و نمی تواند هذا را بر همه ی آنها وضع کند از این رو ناچار است از راهی وارد شود که با یک وضع این مشـکل را حل کرد و آن به این گونه است که مفرد مذکر را به شـکل عام تصور می کند تا وضع عام شود و برای خاص کردن موضوع له کلمه ی کل را اضافه می کند از این رو لفظ (کل) تمامی مفرد مذکر را شامل می شود.

سپس امـام قـدس سـره بیان دیگری دارد و آن اینکه وضع عام و موضوع له عام علی فرض غلط است و علی فرض صـحیح می باشد.

فرض غلـط آن همـان است که تا به حال بیان کردیم و آن جایی است که عام بخواهـد از افراد حکایت کنـد زیرا حکایت فرع وضع است و ما مفرد مذکر را بر خصوصیات وضع نکرده ایم

ولی اگر میزان در وضـع عـام و موضوع له خـاص حکـایت نباشـد بلکه میزان، انتقـال عـام به افراد باشـد اشـکالی در آن وجود نـدارد. ما حتی گاه از ضـد به ضـد دیگر منتقل می شویم مثلا هر گاه حسـین علیه السـلام را می شـنویم به یزیـد هم منتقل می شویم. در اینجا لفظ حسـین برای یزیـد وضع نشـده است ولی انسان به یزیـد منتقل می شود. بایـد توجه داشت که انتقال وضـع نیست بلکه انسـان به سـبب جهـاتی از چیزی به چیز دیگر منتقل می شود. مثلا از شـنیدن مفرد مـذکر به کل مفرد مـذکر منتقل شود.

یلاحظ علیه: در دومی هم مشکل وجود دارد و آن اینکه اگر عام را سبب انتقال به خاص بدانیم و از عام افراد به ذهن بیاید در این صورت عام دیگر وجود ندارد بلکه فقط نردبانی است که ما را به افراد رسانده است در این صورت دیگر وضع عام نیسـت زیرا وضع، در صورتی عام است که عام به حالت عمومیت خود محفوظ باشد ولی در ما نحن فیه عام دیگر فراموش می شود و فقط ذهن به سراغ افراد می رود.

به عبارت دیگر فرق است بین اینکه عنوان، مرآت باشد و یا اینکه سبب انتقال به دیگران باشد. اگر مرآت باشد عام سر جای خود باقی است و آئینه ای است که از آن افراد را می بینیم ولی اگر عام فقط وسیله ای برای انتقال به افراد باشد بعد از انتقال دادن ما به افراد دیگر خودش بی اثر و بی فایده می شود و وضع در آن دیگر عام نیست. وضع هنگامی عام است که این وسیله به عمومیت خود باقی باشد که در ما نحن فیه چنین نیست و وضع خاص است.

خلاصه اینکه به نظر ما کلام محقق نراقی صحیح است و این قسم امکان وقوع دارد.

اما بررسی قسم چهار که وضع خاص و موضوع له عام است: در فرانسه اولین کسی که متر را درست کرد با شمش طلا به همان اندازه چیزی ساخت و در موزه گذاشت. واضع در این صورت وضع را خاص در نظر گرفت و متر را برای همان شمش در نظر گرفت و لفظ متر را وضع کرد. ولی موضوع له الجهه الجامعه بین هذا و سایر الافراد است.

محقق خراسانی قائل است که این قسم محال می باشد زیرا اگر چه عام می تواند از خاص حکایت کند زیرا عام آلتی برای لحاظ افراد است ولی خاص نمی تواند از عام حکایت کند زیرا دایره ی خاص مضیق است و نمی تواند از دایره ی وسیع حکایت کند. وقتی متصور ما یک متر طلائی است دیگر نمی تواند از مترهای دیگر حکایت کند.

ص: ۶۷

ان قلت: در ضمن خاص جامعی وجود دارد که بین متر و سایر افراد جاری است. مثلاـ زید نمی تواند از تمامی انسان ها حکایت کند ولی در ضمن زید حیوان ناطقی وجود دارد که می تواند از سایر افراد حکایت کند بنابراین چه مانعی دارد که زید همان طور که از خودش حکایت می کند از دیگران هم به سبب جامعی که در وجودش است حکایت نماید.

قلت: این مستلزم خلف است به این معنا که اگر ما زید را تحلیل کردیم و خصوصیات را از آن جدا کردیم تا بتواند از دیگر افراد حکایت کند در این هنگام وضع دیگر خاص نیست بلکه عام می باشد.

به بیان دیگر اگر بر حفظ خصوصیات زید اصرار کردیم که حتما زید و تمامی خصوصیاتی که دارد متصور ما باشد در این صورت وضع خاص است و دیگر نمی توانیم سایر افراد را ببینیم ولی اگر خصوصیات را از زید دور کردیم او حیوان ناطق می شود و وضع ما عام می گردد.

توجه: امام قدس سره در قسم سوم بین حکایت و انتقال فرق گذاشت و هر چند حکایت عام از خاص را نپذیرفت ولی انتقال را جایز دانست ما هم همان اشکال را به کلام ایشان مطرح می کنیم و آن اینکه هنگام انتقال دیگر خود منتقل دهنده از دور خارج می شود و وضع عام می گردد.

بنابراین قسم چهارم به نظر ما امکان ندارد.

اقسام وضع و مناشیء آن ۹۰/۰۷/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در قسم چهارم از اقسام وضع است و آن اینکه وضع خاص باشد و موضوع له عام. محقق خراسانی قائل به عدم امکان آن بود و می فرماید: اگر وضع خاص باشد باید متصور ما هم جزئی باشد و جزئی نمی تواند از کلی حکایت کند زیرا جزئی مضیق است و چیز مضیق نمی تواند از چیز موسع حکایت نماید. بنابراین از زید نمی شود معنای وسیعی مانند حیوان ناطق را درک کرد.

ص: ۶۸

امام قدس سره می فرماید: اگر خاص مرآه باشد کلام محقق خراسانی صحیح است ولی اگر بحث در انتقال باشد می توان گفت که از خاص می شود به عام منتقل شد. ما در کلام امام اشکالی داشتیم که بیان کردیم و آن اینکه اگر قائل به انتقال شویم، بعد از انتقال دیگر وسیله ی انتقال از بین می رود. بین مرآتیت و انتقال فرق است. در مرآتیت همیشه آئینه بودن وجود دارد ولی در انتقال چنین نیست و منتقل دهنده صرف نردبانی که بعد از انتقال دیگر بی فایده است و از بین می رود و قهرا وضع نه خاص می شود و نه عام.

اما در مورد امکان این قسم از وضع، سه تقریر بیان شده است.

تقریر اول:مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی ابو المجد استاد امام در کتاب وقایه الاذهان است. ایشان می فرماید: من کلمه ی انسان را در یک دست می گذارم و بعد زید را تصور می کنم و می دانم زید در خارج با یک رشته از افراد ما به الاشتراک دارد زیرا زید فرد منحصر به فرد نیست بلکه کسانی هستند که با زید مشترکاتی دارند. در این حال می گویم: کلمه ی انسان را وضع کردم برای ما به الاشتراک زید و افراد دیگر. در این حال وضع خاص است زیرا متصور زید است که خاص می باشد. ولی موضوع له عام است زیرا کلمه ی انسان را بر جهت مشترک بین زید و بین بقیه ی افراد وضع کرده ام.

تقریر دوم: حاج شیخ در درر: ایشان می گویند من در بیابانی هستم و از دور جسمی را می بینیم ولی نمی دانم نبات است یا انسان و یا حیوان می گویم: لفظ کذا را به قدر مشترک بین این جسم مبهم و اجسامی که با این مبهم جهت اشتراک دارند وضع می کنم. در این مثال از دو چون جسمی را می بینم و همان را تصور می کنم وضع، خاص می شود ولی لفظ را در عام وضع می کنم.

ص: ۶۹

تقریر سوم: ما می گوییم: ممکن است واضع متر بگوید. این متری که از طلا هست و در اختیار من می باشد را تصور می کنم ولی کلمه ی متر را به جهت مشترک بین این متر و بقیه ی مترها وضع می کنم.

به هر حال هر سه مثال روحش یکی است و وضع ما درجهت مشترک بین متصور و چیزهای دیگری است.

نقول: این سه مثال به ظاهر زیبا است ولی اگر آن را تجزیه و تحلیل کنیم متوجه می شویم که خلف است.

مثلا در مثال شیخ اصفهانی می گوییم: شما زید را که مطالعه کردید و دیدید بین او و افراد دیگر قدر مشترک است و از شما می پرسیم آیا آن قدر مشترک مقید به زید است یا مجرد از زید؟

اگر آن جهت مشترک مقید به زید است قهرا جزئی است و هم وضع و هم موضوع له خاص می شود و اگر مجرد از زید باشد در این صورت هم وضع و هم موضوع له عام می شود.

این اشکال بر هر سه مثال وارد است.

تم الکلام فی اقسام الوضع

اما الکلام فی مناشیء الوضع.

مناشیء وضع سه تا است:

الاول: الوضع التعیینی

تمام ملت هایی که زبان زنده دارند فرهنگستانی دارند که برای معانی جدید الفاظی را وضع می کنند و الفاظی را انشاء می کنند. بسیاری از کلماتی که الآن در زبان فارسی است غالبا از طریق فرهنگستان وضع شده است و در فارس کهن نبوده است. مثلا الآن لفظ پیش گفتار به جای مقدمه وضع شد و هکذا.

الثانی: الوضع التعینی

این وضع محصول کثرت استعمال است. نتیجه ی وضع تعینی احد الامرین است.

کلی در صنف منحصر می شود و بر آن خاص وضع می شود. مثلاـ دابه در لغت عرب به معنای هر چیزی است که بر سطح زمین راه می رود ولی الآن در لغت عرب فقط به معنای اسب استعمال می شود. دوم اینکه کلی منحصر در فرد خاص می شود مانند اینکه الکتاب فقط به کتاب سیبویه اطلاق می شود.

هر دو مورد احتیاج به قرینه دارد. قرینه ی اولی را قرینه ی صارفه می گویند یعنی باید قرینه بیاوریم تا ذهن مخاطب از تمام حیوانات به فرس منصرف شود. به این قرینه صارفه می گویند چون معنای عام، وسیع است و ما می خواهیم آن را به معنای ضیقی محدود کنیم.

قرینه ی دومی را قرینه ی مفهمه می گویند. و به آن مفهمه می گویند زیرا الکتاب هرگز برای کتاب سیبویه وضع نشده است و استعمال آن برای کتاب او معنای جدیدی است از این قرینه برای تفهیم این معنا به کار می رود.

اذا علمت هذا فاعلم که در ما نحن فیه دو اشکال وجود دارد:

اشکال اول: شما می گویید: وضع تعینی که نتیجه ی کثرت استعمال است همیشه با قرینه استعمال می شود. حال که همیشه با قرینه است چگونه می تواند موضوع له و حقیقت باشد و حال آنکه موضوع له باید بدون قرینه باشد.

در جواب می گوییم: مدتی با قرینه استعمال می شود و بعدا قرینه از بین می رود و دابه در معنای فرس استعمال می شود. بله اگر قرینه همواره باشد و بدون آن معنای جدید به ذهن نرسد مجاز می شود و موضوع له و حقیقت محقق نمی شود.

ص: ۷۱

مثلا در قرآن می خوانیم: (و ما من دابه الا علی الله رزقها و یعلم مستقرها و مستودعها) در این آیه دابه به ما هر نوع جنبده است ولی بعد در احادیث دابه در معنای فرس استعمال شده است.

اشکال دوم: وضع امری است انشائی مثلا فرهنگستان الفاظی را برای معانی خاصی وضع می کند ولی در کثرت استعمال انشائی وجود ندارد و هیچ کس در استعمال الکتاب یا دابه قصد وضع ندارد و وضع خود به خود حاصل می شود.

محقق خراسانی به این اشکال توجه داشته است و از این رو در تعریف وضع از عبارت (نحو اختصاص) استفاده کرد. اگر می گفت: (نحو تخصیص) فقط وضع تعیینی را شامل می شد.

نقول: وضع تعینی از اقسام وضع نیست بلکه نتیجه ی وضع است. یعنی هر چند وضع که انشاء لفظ در مقابل معنا است در آن وجود ندارد ولی نتیجه ی وضع در آن وجود دارد. نتیجه ی وضع این است که هر وقت دابه گفته شود از آن فرس به ذهن می رسد.

الثالث: الاستعمال بداعی الوضع

کسی صاحب فرزند شده است و قرار است پدربزرگ برای او نامی انتخاب کند. او هم می گوید حسین من را به من بدهید. او با این کار هم حسین را استعمال کرد و هم وضع.

به این نوع دو اشکال شده است:

الاشکال الاول: مرحوم آقا سید ابو الحسن اصفهانی که شاگر محقق خراسانی بود در درس به ایشان اشکال کرد و آن اینکه استعمال به داعی وضع لازمه اش این است که بین لحاظ آلی و استعمالی جمع شده باشد.

توضیح ذلک: جایی که انسان وضع می کند، به لفظ از نظر استقلال نگاه می کند و می گوید: وضعت کلمه الحسین علی هذا. اما جایی که فرد سخن می گوید و آن لفظ را استعمال می کند در این حال به آن الفاظ به دید آلیت می نگرد. کسی که سخن می گوید به الفاظ توجه ندارد و فقط به معانی توجه دارد.

محقق خراسانی در درس به ایشان جواب داد و گفت: در مقام وضع به طبیعت لفظ توجه داریم (حسین یک لفظ کلی است و بر هزاران نفر اطلاق می شود) ولی در مقام استعمال به شخص او توجه داریم. از این رو هنگام استعمال به داعی وضع، موضوع له طبیعه الحسین است و مستعمل شخص حسین می باشد.

یلاحظ علیه: واضع فیلسوف نیست و این دقت ها مربوط به فلسفه می باشد. واضع فردی است عادی. جواب همان است که امام قدس سره فرموده است و آن اینکه جمع بین لحاظ آلی و استعمالی محال نیست. مثلا در کلام آموزش زبان عربی، استاد کلمات را یاد می دهد و شاگردان آرام آرام آن را استعمال می کنند در این حال هم به الفاظ توجه دارد و هم به معانی و توجه او به الفاظ آلی است و توجه او به معنای استقلالی.

الاشکال الثانی: آیا استعمال مزبور حقیقت است یا مجاز. اگر مجاز است می گوییم در مجاز باید علاقه بین معنای حقیقی و مجازی وجود داشته باشد (مانند علاقه بین اسد و رجل شجاع) ولی در ما نحن فیه علاقه ای بین کودک و سبط رسول الله نیست.

و اگر حقیقت است می گوییم حقیقت فرع وضع است و هنوز وضعی محقق نشده است

محقق خراسانی از هر دو جواب می دهد و می فرماید: در مجاز علاقه شرط نیست بلکه صرف اینکه حسن الاستعمال داشته باشد (و اینکه استعمالش قبیح نباشد) کافی است. (ان شاء الله این بحث را در جای خود مطرح می کنیم)

اما اگر حقیقت باشد می گوییم لازم نیست وضع قبل از استعمال باشد بلکه اگر همراه با آن هم باشد کافی است یعنی هم استعمال می کنیم و هم وضع و اشکالی ندارد.

معانی حروف ۹۰/۰۷/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در مقدمه سیزده امر را مطرح کرده است. بحث در امر ثانی است که ایشان نه جهت را ذکر می کند و اینکه به جهت پنجم رسیده ایم فنقول:

الجهه الخامسه: فی معانی الحروف

اول باید ببنیم معانی حروف چیست و دوم اینکه کیفیت وضع حروف به چه چگونه است (این دو در کفایه با هم مخلوط شده است.)

در معانی حروف چند نظریه وجود دارد:

النظریه الاولی: نظریه العلامه

قبل از بیان این نظریه کلامی از امیر مؤمنان علیه السلام نقل می کنیم که ابن حاجب از ایشان اقتباس کرده است. ابو الاسود دوئلی می گوید: امیر مؤمنان چند مطلب را برای من نوشت: الاسم ما دل علی المسمی و الفعل ما دل علی حرکه المسمی و الحرف ما دل علی معنی فی غیره.

ابن حاجب که در قرن هفتم می زیسته این کلام را در کتاب کافیه استفاده کرده است و می گوید: الاسم ما دلی علی معنی فی نفسه و الحرف ما دل علی معنی فی غیره.

ص: ۷۴

در تفسیر این جمله که ریشه اش به کلام امیر مؤمنان علیه السلام بر می گردد اختلاف نظر است.

به هر حال این نظریه را مرحوم رضی در شرح کافیه آورده است و می گوید: برای معنایی وضع نشده اند و صرفا علامت معنا هستند مانند ضمه ی فاعل و یا نصب که علامت مفعولیت است. همچنین حروف هم علامت هستند و مثلا (من) علامت ابتداء

است و (الی) علامت انتها می باشد. به هر حال این حروف هر چند وضع شده اند ولی دلالت بر معنا ندارند.

مرحوم رضـی این جمله را در آخر کلامش می گویـد ولی در صدر کلام خود نظریه ی دوم را تقویت می کند که آن را ذکر می کنیم.

یلاحظ علیه: این نظریه واقعا تفریطی است زیرا:

اولاـ: بین علاـئم که در آخر کلمه است و بین حروف فرق است. علاـئم موجود در آخر کلمه جـداگانه تلفـظ نمی شونـد مثلا ضمه بدون اینکه بر سر حرفی در آید قابل تلفظ نیست و حال آنکه حروف، مستقلا قابل تلفظ است.

ثانیا: اگر کسی ضمه را ببیند هیچ معنایی از آن به ذهنش خطور نمی کند بر خلاف حروف.

النظریه الثانیه: نظریه المساوات

معانی حروف و اسماء بالذات یکی است. یعنی (من) و ابتداء هر دو یک معنا دارند. تفاوت آنها در موضوع له و یا در مستعمل فیه نیست بلکه تفـاوت آنهـا هنگـام اسـتعمال ظاهر می شود به این معنا که هنگام اسـتعمال، یکی اسـتقلال دارد و دیگری آلی است. (آلیت و استقلالیت از عوارض استعمال است.)

ص: ۷۵

توضیح ذلک: آلیت به معنای ابزار است و استقلالیت بر خلاف آن می باشد. واضح است که کلمه ی (ابتداء) مستقلا به کار برده می شود مثلا- در فارسی می گویند جنگ اول به از صلح آخر است. در این مثال کلمه ی اول و کلمه ی آخر هر دو مستقلا به کار برده شده اند و معنای مستقل دارند.

گاه معنا آلیت دارد یعنی معنا نوکر چیز دیگری است مانند: صرت من البصره. که کلمه ی من ابتدای سیر را بیان می کند. در اینجا (من) به تنهایی مطرح نیست بلکه آنی که مطرح است ابتدای سفر است که من در خدمت بیان این مطلب می باشد و بس. به هر حال معنای آلی یا به ما قبل وابسته است و یا به ما بعد.

محقق خراسانی می فرماید: هر چند در دنیا دو ابتدا داریم که یکی مستقل و دیگری آلی است ولی استقلال و آلیت نه جزء موضوع له این کلمه می باشد و نه جزء مستعمل فیه آن دو می باشد بلکه در مقام استعمال آلیت بر من و استقلالیت بر ابتداء عارض می شود.

ان شئت قلت: واضع من و ابتداء را بر یک معنایی وضع کرده است که در آن نه استقلال هست و نه آلیت. استقلال و آلیت مرحله ی سوم است یعنی نه در موضوع است و نه در مستعمل فیه بلکه در مرحله ی سوم و هنگام استعمال است یعنی هنگام استعمال آلیت بر من و استقلالیت بر ابتداء عارض می شود.

و ایضا ان شئت قلت: واضع این دو کلمه را بر یک معنای مجرد از هر دو لحاظ وضع کرده است. غایه ما فی الباب واضع در ضمن وضع شرط کرده است که هر چند من هر دو را بر یک معنای جامع وضع کرده ام ولی هر وقت در مقام اراده ی استقلالیت هستید باید از کلمه ی ابتداء استفاده کنید و هر گاه در مقام اراده ی آلیت هستید از کلمه ی من استفاده کنید.

ص: ۷۶

البته رضی در ابتدای کلام خود نیز این کلام را مطرح می کند.

یلاحظ علیه: از مرحوم امام قدس سره و علامه ی طباطبایی نکته ای نقل می کنیم و آن اینکه هر علمی برای خودش ابزار و ادواتی دارد. مثلا برای شناخت ماهیت گیاه نمی توانیم براهین عقلی ارائه کنیم بلکه باید آن را تجربه کنیم. مسائل الفاظ و معانی الفاظ هم نباید با مسائل فلسفی گره بخورد. مسائل الفاظ را باید در میان مردم جستجو کرد و دید مردم از اسم چه چیزی متوجه می شوند و از کلمه ی من چه چیزی درک می کنند. از این رو در الفاظ باید به سراغ تبادر رویم.

فنقول: اولا: به چه دلیلی می گویید موضوع له و مستعمل هر دو یکی است و همچنین به چه دلیلی می گویید که واضع شرط کرده است که باید من را در آلیت و ابتداء را در استقلالیت استفاده کرد. هر دو مورد صرف ادعا است و دلیلی بر آن اقامه نشده است.

ثانیا: اینکه می گویید موضوع له ابتدائی است که مجرد از آلیت و استقلالیت است این به ارتفاع نقیضین باز می گردد. ابتداء یا به صورت استقلال است و یا به صورت آلی و امکان ندارد از هر دو مجرد باشد.

ثالثا: اگر هم واضع چنین شرطی کرده باشد می گوییم: همه ی مردم از این شرط اطلاع ندارند از این رو چطور همه از ابتداء معنای استقلالیت و از من معنای آلیت را متوجه می شوند. این نشان می دهد هم استقلالیت و هم آلیت هر دو جزء موضوع له می باشد.

ص: ۷۷

بقیت هنا کلیمه: محقق خراسانی می گوید: می توان بر اینکه لحاظ آلیت و استقلال جزء موضوع له نیست برهانی اقامه کرد و آن اینکه اگر این دو لحاظ جزء موضوع له باشد دیگر این الفاظ بر خارج منطبق نمی شود زیرا لحاظ آلیت و استقلالیت امری ذهنی است و اگر این دو لحاظ جزء موضوع له باشد دیگر ابتدا و من در خارج وجود نخواهد داشت زیرا موضوع له اگر جزئش امر ذهنی و عقلی باشد نمی تواند در خارج واقع شود.

یلاحظ علیه: ما نمی گوییم لحاظ الآلیه و لحاظ الاستقلالیه جزء است بلکه خود آلیت و استقلال جزء است. یعنی در خارج دو واقعیت داریم که عبارت اند از آلیت و استقلال و من برای واقعیت اول وضع شده است و ابتداء برای واقعیت دوم.

حتی لحاظ آلیت و استقلالیت جنبه ی طریقیت دارد نه موضوعیت یعنی به واقع اشاره می کند نه به ذهن.

ان شاء الله فردا نظریه ی سوم را بیان می کنیم که نظریه ی امام قدس سره و دیگران می باشد.

معانی حرفیه ۹۰/۰۷/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

سخن در معانی حرفیه است. صاحب کفایه در این بحث، معانی حرفیه و کیفیت وضع حروف را به هم مخلوط کرده است و ما اینها را از هم تفکیک می کنیم.

در معانی حرفیه دو نظر را مطرح کردیم و گفتیم نظریه ی اول تفریطی است و آن اینکه معانی حروف را مانند اعراب علامتی بیش نمی دانست. نظریه ی دومی افراطی بود که معانی حروف را هم طراز معانی اسمی می دانست و منتها می گفت که چون واضع شرط کرده است من در معنای آلیت و ابتداء در معنای استقلالیت استفاده شود نمی شود این دو را به جای همدیگر وضع کرده و الا ـ در معنای موضوع له و مستعمل فیه نه آلیت خوابیده است و نه استقلالیت و این شرط واضع فقط هنگام استعمال باید رعایت شود.

ص: ۷۸

به این نظریه چند اشکال وارد کردیم که یکی از آنها این بود که عدم آلیت و استقلالیت به ارتفاع نقیضین منجر می شود که محال است.

در جلسه ی گذشته یکی به ما اشکال کرد و گفت که ما در جایی که وضع به لحاظ استعمال است (یعنی استعمال به خاطر وضع است) گفتیم اشکال ندارد آلیت و استقلالیت با هم جمع شود. مثلا انسانی که می خواهد زبان یاد بگیرد هنگام صحبت کردن هم به لفظ لحاظ آلی دارد و هم لحاظ استقلالی (هم به الفاظ فکر می کند و بعد تلفظ می کند و هم در مقام ارائه ی معنا است و از لفظ به عنوان ابزار استفاده می کند.)

در جواب می گوییم: آنی که ما گفتیم قابل جمع است لحاظ آلیت و لحاظ استقلالیت است. واضح است که حتی نقیضین و

یـا ضـدین را می توان لحـاظ کرد و هیـچ مانعی نـدارد. آنی که محال است وقوع آن دو در خارج است. در خارج نقیضـین نه جمع می شوند و نه هر دو مرتفع می گردند.

اما نظریه ی سوم: تغایر المعنی الاسمی و الحرفی حقیقه

این نظریه مربوط به شـریف جرجانی (نویسـنده ی صرف میر و نویسنده ی الکبری فی المنطق) است. در کتاب جامی که شرح کافیه است این نظریه از او نقل شـده است. بعد مرحوم صدر المتالهین آن را پرورش داده است و بعد از او شـیخ محمد حسـین اصفهانی صاحب حاشیه بر کفایه و بعد امام قدس سره این نظریه پرورش داده و پذیرفته اند.

ص: ۷۹

این نظریه فلسفی نیست بلکه عرفی است هر چند در قالب فلسفی بیان شده است. این نظریه می گوید: در خارج دو معنا داریم: قائم بنفسه (مانند فرش) و قائم بغیره (مانند رنگ فرش) هر دو معنا لفظ و موضوع له می خواهند.

توضیح ذلک: اعلم ان المفاهیم علی اقسام ثلاثه:

القسم الاول: مفاهیمی که مفهوما و مصداقا مستقل هستند مانند جوهر به آن به اولی می گویند مفهوم فی نفسه لنفسه. یعنی هم فی حد ذات مستقل است و هم برای خودش است و نوکر کسی نیست.

القسم الثانی: مفاهیمی که تصورا مستقل است اما مصداقا مستقل نیستند مانند اعراض (بیاض و سواد) این مفاهیم در خارج مستقل نیستند. این مفاهیم فی نفسه و لغیره می باشند.

القسم الثالث: غیر مستقل مفهوما و مصداقا به این معنا که اگر بخواهیم ابتدائیت را در معنای من را تصور کنیم باید از بصره بودن را هم تصور کنیم هکذا در خارج هم اگر معنای ابتدائیت بخواهد محقق شود باید از بصره بودن هم محقق شود. این مفاهیم فی غیره لغیره هستند. یعنی هم قائم به غیر است و هم نوکر دیگری است.

مثالی دیگر: در زید فی الدار زید و دار هم مفهوما و هم مصداقا مستقل است ولی کینونه زید فی الدار معنایی است که قائم به غیر است و به زید و دار وابسته است.

همه ی این مفاهیم را می توان در شعری که حاجی سبزواری گفته است جمع کرد:

ان الوجود رابط و رابطی ثمه نفسی فهاک فاضبطی

وجود رابط همان حرف است و رابطی همان معانی عرضی و وجود نفسی همان جواهر است.

اذا علمت هذا فاعلم: ما در خارج سه نوع وجود داریم، زید، رنگ زید و بودن زید در خانه. واضع باید برای هر سه لفظی وضع کند در نتیجه برای معانی قسم سوم حروف را وضع کرده است از این رو نمی شود معنای حرفی مستقلا تصور شود از این رو چرا محقق خراسانی معانی حرفیه را منکر می شود و آن را مانند معانی اسمیه می داند؟

حضرت امام قدس سره می فرمود: در تکلم آنی که بسیار مورد هدف و عنایت است معانی حرفیه می باشد. مثلا در صل فی الدار، آنی که مطرح است بودن نماز در خانه است و الا معنای نماز و خانه واضح است. هکذا در رایت زیدا فی الدار و امثال آن.

سپس سید شریف می گوید: فاعلم ما در خارج یک چیز مستقل داریم و یک چیز غیر مستقل و وابسته و همان طور که در خارج دو گونه وجود هست ذهن ما هم نقشه ی خارج است و در ذهن بعضی از مفاهیم مستقل و بعضی وابسته هستند.

بعد اضافه می کند که معانی مستقله هم محکوم علیه (مبتدا) واقع می شود و هم محکوم به (خبر). اما معانی غیر مستقله در ذهن نه مبتدا واقع می شود و نه خبر. به این معنا که نه می شود از او خبر دارد و نه با او خبر دارد.

ثم ان بعض المحققین قسم المعنی الحرفی الی اخباری (مانند فی در زید فی الدار) و الی ایجادی (مانند یا زید که ما با این کار ندا را ایجاد می کنیم. و یا مانند همزه ی استفهام)

ص: ۸۱

نقول: این تقسیم منافاتی با کلام ما ندارد و سخنی که گفتیم در مورد هر دو قسم از معانی حرفیه جاری است به این معنا که هر دو قسم حاوی معنایی غیر مستقل است.

به هر حال این معنا که شریف رضی گفته و دیگران آن را پرورش داده اند و امام قدس سره نیز همان را برگزیده است از کلام امیر مؤمنان علیه السلام سرچشمه می گیرد.

توضیح ذلک: ادباء می گویند: الاسم ما دل علی معنا فی نفسه و الحرف ما دل علی معنی فی غیره.

ضمیر در (نفسه) و (غیره) به معنا بر می گردد.

این تعریف از امام علی علیه السلام اخذ شده است. ابو الاسود دوئلی می گوید: وارد بر علی علیه السلام شدم و دیدم سرش پائین است و فکر می کند. علت را سؤال کردم و امام علیه السلام در جواب فرمود: در شهر شما (کوفه) لحنی در قرآن پدید آمده است و در قرائت این آیه می گویند: أَنَّ اللَّهَ بَرِیءٌ مِنَ الْمُشْرِکینَ وَ رَسُولِهِ و رسول را با کسر می خوانند. می خواهم اصولی را تنظیم کنم که لحن و غلط در کلام عرب از بین برود. بعد فرمود: سه روز دیگر نزد من بیا. ابو الاسود می گوید: سه روز دیگر نزد حضرت رفتم و او اصول علم نحو را به دست من داد و از جمله نوشته بود: الاسم ما دل علی معنی فی نفسه و الحروف ما اوجد معنا فی غیره.

البته اوجد به معنای انشاء نیست بلکه به معنای دلالت است یعنی حروف دلالت بر معنایی در غیر آن معنا می کند.

ص: ۸۲

آیه الله بهبهـانی که از علمای بزرگ اهواز بود کتاب در شـرح کلمات امیر مؤمنان علیه السـلام در باب نحو دارد مطالعه ی آن کتاب ما را به عمق خـدمت اهل بیت به زبان عربی نشان می دهـد. امیر مؤمنان هم قرآن را جمع کرده است و این قرآنی که به دست ماست قرائت علی علیه السلام است زیرا حفص از عاصم از ایشان این قرائت را ثبت کرده است.

معانی حرفیه و کیفیت وضع آن ۹۰/۰۷/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

سخن در معـانی حروف است. گفـتیم محقـق خراسـانی این بحث را بـا بحث وضع در حروف مخلوط کرده است. در جلسه ی قبل نظریه ی سوم را مطرح کردیم که گفتیم ریشه ی آن به کلام امیر مؤمنان علیه السلام بر می گردد. خلاصه ی آن این است که در خـارج دو نوع معنـا داریم و برای هر دو نوع بایـد لفظی وضع شود (معنـای آلی و معنای اسـتقلالی) هر دو نوع جزء معنا است و به این معنا نیست که متکلم آن دو را لحاظ می کند بلکه به این معنا است که متکلم چه آنها را لحاظ بکند و چه نکند هر دو در ذات معنا وجود دارند.

النظریه الرابعه: محقق نـائینی می گویـد: معـانی حروف، ایجاد و ربط است. واضع حروف را برای ایجاد و ربط بین کلام وضـع کرده است. مثلا سیر، ارتباطی به بصره ندارد و این (من) است که بین آن دو ارتباط برقرار می کند.

شهید صدر هم همین نظریه را در کتاب بحوث انتخاب کرده است و می گوید: هر معنایی که جنبه ی استقلالی دارد اسم است و هر معنایی که جنبه ی ربطی دارد حرف است.

ص: ۸۳

یلاحـظ علیه: این کلام، کلام جدیـدی نیست. بله حروف برای ایجاد ربط به کار می رونـد ولی این ربط بودن ما حصل معانی خاصـی است که در حروف وجود دارد از این رو این حروف به سـبب آن معـانی، ربطی می شونـد نه اینکه حروف برای ربط وضع شده باشد.

النظریه الخامسه: آیه الله خوئی تقریرات استادش مرحوم نائینی را در اجود التقریرات منتشر کرد و بعد نظریات خود را نیز به آن اضـافه کرد. ایشـان در بحث معانی حرفیه می گویـد: الحروف وضـعت لتضـییق المعانی الاسـمیه (بر خلاف اسـتادش که آن را وسـیله ای برای ربط بین معانی اسـمیه می دانست) مثلا گاهی از معانی اسـمیه معانی وسـیع اراده می شودماننـد: الصـلاه واجبه ولی بعضـی وقت ها با استعمال معانی حرفیه آن را ضیق می کنیم مانند: الصلاه فی المسجد مستحبه. فی، نماز را مضیق به بودن در مسجد کرده است و آن را از آن معنای وسیع در آورده است.

یلاحـظ علیه: آیا مراد ایشان از تضـییق، تضـییق به حمل اولی است یا تضـییق به حمل شایع. یعنی آیا مراد ایشان مفهوم تضـییق است (حمل اولی) اگر چنین باشد واضح الخطا است زیرا حروف برای مفهوم تضییق وضع نشده است.

اگر مراد ایشان مصـداق تضـییق باشد (حمل شایع) می گوییم ما هم با این کلام موافق هستیم ولی باید توجه داشت که تضـییق

از آثار معانی حرفیه است. یعنی حروف معانی خاصی دارند که از آثار آنها تضییق می باشد. از این رو نماز در مسجد هر چند مضیق است و نماز در غیر مسجد را شامل نمی شود ولی این تضییق از آثار معنای ظرفیت است که (فی) وجود دارد.

ص: ۸۴

مضافا بر اینکه تضییق در همه ی موارد مشاهده نمی شود مانند (قد) در قد قال بله معنا را مؤکد کرد ولی اضافه ی معنا غیر از ایجاد ضیق است هکذا در واو قسم و موارد دیگر.

جمع بندی: نظریه ی سوم که از شریف جرجانی نقل کردیم مهم است و آن همان نظریه ای است که از امیر مؤمنان علی علیه السلام اخذ شده است و آن اینکه حروف بر یک معانی آلی وضع شده اند که آلیت جزء وجودش است. غایه ما فی الباب این معانی آلیه گاه ایجادی است (مانند یا حسن) و گاه اخباری (مانند زید فی الدار)

دو معنای بعدی به این معنا بر می گردد و ربط و تضییق از آثار آن معانی است.

البحث الثانی: کیفیه وضع الحروف

دو نظریه در این مورد وجود دارد:

النظریه اولی: وضع در حروف عام و موضوع له عام است.

نظریه ی محقق خراسانی که ایشان حتی قائل بود مستعمل فیه هم در آن عام است ولی متکلم موقع استعمال در یکی آلیت و در دیگری استقلال را لحاظ می کند. ما نیز گفتیم که حتی روح متکلم هم از این لحاظ کردن ها بی خبر است.

النظریه الثانیه: وضع عام و موضوع له خاص است.

همان گونه گفتیم که میزان در اینکه وضع عام باشد یا خاص این است که متصور ما عام است یا خاص. در مورد حروف وضع عام است زیرا واضع هنگام وضع حروف معنای عامی را تصور کرده است مثلا کلیه ی ابتداء ها را تصور کرده است. ولی موضوع له خاص است زیرا واضع من را بر مصادیق وضع کرده است. (من البصره، من الکوفه و هکذا)

ص: ۸۵

حال باید این مطلب را برهانی کنیم فنقول:

الاول: الموضوع له: الجامع الاسمی. مفهوم ابتداء برای کلمه ی من یک جامع اسمی است

نقول: این نظر را محقق خراسانی مطرح کرده بود و ما هم گفتیم معانی حروف با اسماء یکی نیست و معنای من با الابتداء یکی نیست. از این رو نمی توان قائل شد که موضوع له جامع اسمی باشد.

الثانی: الموضوع له: الجامع المقولی الحرفی. جامع مقولی به چیزی می گویند که از مشترکاتی که در خارج است انتزاع می شود مانند انسان که یک جامع مقولی است که از افراد با حذف خصوصیات انتزاع می شود و هم مبتداء واقع می شود و هم خبر. نقول: وجود این جامع در حروف محال است. زیرا جامع باید از سنخ افرادی که از آنها انتزاع می شود باشد. انسان از سنخ همان افراد است و چون افراد انسان در خارج مستقل هستند مفهوم انسان هم مستقل است. اما در حروف اگر بخواهیم جامعی برای مصادیق حروف که در خارج است انتزاع کنیم در این صورت چون جامع باید از سنخ منتزع منه باشد در ما نحن فیه منتزع منه هرگز مستقلا قابل تصور نیست و حال آنکه جامعی که انتزاع کرده اید مستقلا قابل تصور است.

و ان شئت قلت: جامع باید از آن نظر که جامع مقولی است باید مستقل باشد و از این رو باید اسمی باشد ولی از آن نظر که باید با منتزع منه و خارج هم سنخ باشد باید غیر مستقل باشد از این رو محال است بتوان از معانی حرفیه جامع مقولی انتزاع کند.

ص: ۸۶

الثالث: الموضوع له: المصادیق الخارجیه

نقول: هرگز نمی توانیم حروف را بر مصادیق خارجیه و بلا توسیط شیء وضع کنیم.

امروز این سه مورد را ابطال کردیم و ان شاء الله فردا به مورد چهارم می پردازیم.

وضع در حروف و ثمره ی بحث ۹۰/۰۷/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

سخن در وضع حروف است. محقق خراسانی قائل است که وضع در حروف عام است و موضوع له نیز عام می باشد و در واقع بین معانی حرفیه و اسمیه فرقی نیست.

ما مطابق امام قدس سره قائل هستیم وضع در حروف خاص و موضوع له عام است. برای پیاده کرن این مبنا می گوییم:

سه نوع تصور وجود دارد و هر سه باطل می باشد از این رو باید به سراغ تصور چهارم برویم.

تصور اول: معانی حروف همان معانی اسماء است و موضوع له همان جامع اسمی است (مانند ابتداء)

این نظریه را رد کرد کردیم و گفتیم معانی حروف با اسماء یکی نیست و معنای من با الابتداء فرق دارد.

تصور دوم این است که معانی حروف برای یک معنای اعم وضع شده باشد ولی این جامع اسمی نیست بلکه حرفی می باشد.

این قول را هم کردیم و گفتیم معانی حرفیه نمی تواند جامع باشد زیرا جامع باید از سنخ افرادی باشد که از آنها انتزاع می شود در ما نحن فیه منتزع منه هرگز مستقلا قابل تصور نیست و حال آنکه جامعی که انتزاع کرده اید مستقلا قابل تصور است.

این بر خلاف حیوان ناطق است که جامع مقولی انسان است و ماهیت ذهنیه در آن همان ماهیت خارجیه است ولی در حروف جامعی که در ذهن تصور می شود هرگز با خارج همخوان نیست زیرا در خارج ابتدایی است که قائم به غیر است ولی وقتی در ذهن می آید مفهوم ابتداء و مستقل می شود.

ص: ۸۷

تصور سوم: این که مصادیق خارج موضوع له باشد.

نقول: هرگز نمی توانیم حروف را بر مصادیق خارجیه و بلا توسیط شیء وضع کنیم. زیرا مصادیق در خارج لا متناهی است و نمی توانیم بر آنها چیزی وضع کنیم.

تصور چهارم این است که با وسیله ای به افراد راه پیدا کنیم به این گونه که همان جامع اسمی مانند الابتداء را متصور قرار

دهیم نه موضوع له در این صورت وضع عام می شود بعد هنگام وضع، لفظ را بر خود آن وضع نکنیم بلکه بر مصادیق آن وضع کنیم. به تعبیر امام قدس سره از مفهوم ابتدای اسمی به مصادیق خارجیه منتقل شویم.

بنابراین برای اینکه وضع عام باشد، مفهوم ابتداء را تصور می کنیم که عام است ولی موقع وضع کردن بر مفهوم ابتداء چیزی را وضع نمی کنیم بلکه بر مصداق ابتداء در خارج وضع می کنیم. در خارج هم تمام مصادیق ابتداء مصادیق حرفیه هستند و در خارج هرگز ابتدای اسمی نداریم.

تا اینجا طبق مبنای امام قدس سره بود که قائل بود در وضع انتقال کافی است و حکایت لازم نیست به این معنا که بگوییم عام از خاص حکایت کند.

اما مطابق مبنای آقا ضیای عراقی انتقال کافی نیست بلکه باید از لفظ کل استفاده کنیم و بگوییم لفظ من وضع شده است لکل مبتدأ فی الخارج و لکل ما ینطبق علیه مفهوم الابتداء در این صورت می توانیم به خارج اشاره کنیم.

ان قلت: محقق خراسانی می گوییم چگونه موضوع له خاص است و حال آنکه گاه مستعمل فیه عام است. مثلا مولی هنگام امر می گوید: صر من البصره الی الکوفه. در این صورت (من) در کلی به کار رفته است زیرا صیر از بصره کلی است و از هر نقطه در بصره امکان دارد. (بله در مثال صرت من البصره الی الکوفه، کلمه ی من جزئی است زیرا فرد از یک نقطه ی خاص حرکت کرده است ولی در امر به حرکت از بصره (من) کلی است نه جزئی از این رو عبد از هر نقطه از بصره که حرکت کند امر مولی را امتثال کرده است.)

قلت: بصره در نظر مولی جزئی و یک واحد شخصی است. اما اینکه امتثال از هر نقطه از آن کافی است به حکم عقل می باشد به این معنا که عقل، بصره ی جزئی را به چندین محله و خیابان تقسیم می کند و برای هر نقطه یک موضوع له خاص قائل می شود و می گوید از هر نقطه که حرکت کنی کافی است. به عبارت دیگر بصره نیز مانند زید جزئی است ولی دارای اجزاء می باشد.

بعد محقق خراسانی این بحث را مطرح می کند که آیا لحاظ آلیت جزء موضوع له هست یا نه و ما این بحث را مطرح کردیم و گفتیم اصلا لحاظ جزء نیست تا نوبت به این رسد که آیا جزء معنا هست یا نه.

ما هو ثمره البحث:

ثمره ی اول: این ثمره هنگامی بار می شود که قائل شویم موضوع له در حروف عام می باشد: مثلا مولی می گوید: (اکرم زیدا ان سلمک) در کفایه بحثی مطرح است که بین محقق خراسانی و شیخ انصاری محل اختلاف است. شیخ انصاری قائل است که تمام قیود به ماده بر می گردد از این رو (ان سلمک) به اکرام بر می گردد یعنی اکرام مقید به تسلیم واجب است.

محقق خراسانی قائل است که تمام قیود به هیئت بر می گردد (هیئت افعل) مفهون هیئت همان وجوب است از این رو وجوب اکرام مقید به تسلیم است. (نه خود اکرام)

با این بیان ثمره از این قرار است که اگر موضوع له در معانی حروف (مانند هیئت که خود بخشی از حروف است.) عام باشد در این حال می توانیم وجوب را مقید به تسلیم کنیم ولی اگر مفاد هیئات (حروف) وجوب جزئی است واضح است که آن را نمی توان مقید کرد زیرا جزئی از همان ابتدا دائره اش مضیق است و دیگر نمی توان به آن قیدی زد. بنابراین محقق خراسانی که قائل است که قید به هیئت بر می گردد در صورتی صحیح است که قائل شویم وضع در حروف و مفاد هیئات عام است و موضوع له نیز عام است و الا گر مفاد هیئات عام نباشد دیگر نمی تواند کلام محقق خراسانی را صحیح دانست.

ص: ۸۹

يلاحظ عليه: این نتیجه صحیح نیست و همان گونه که اگر موضوع له در هیئات عام باشد قابل تقیید است اگر خاص هم باشد باز قابل تقیید است. چون جزئی هرچند از نظر افراد قابل تقیید نیست ولی از نظر حالات قابل تقیید است.

توضیح ذلک: کلی از نظر افراد می تواند مقید شود مانند اکرم رقبه مؤمنه. جزئی هم از نظر احوال می تواند مقید شود مانند اکرم زیدا اذا کان معمما.

ثمره ی دوم: هکذا در بحث مفهوم گفته شده است که اگر جمله ی شرطیه دارای مفهوم باشد آنی که بحث در آن است بقاء سنخ حکم است نه بقاء شخص حکم. (نزاع در ارتفاع شخص حکم نیست بلکه نزاع در ارتفاع سنخ حکم است مثلا مولی می فرماید: حج ان استطعت. بحث در این است که اگر استطاعت رفع شد و من فقیر شدم باز وجوب هست یا نه. قائلین به مفهوم می گویند اگر استطاعت نیست وجوب هم نیست اما قائلین به عدم مفهوم می گویند: ممکن است استطاعت نباشد ولی وجوب باقی باشد زیرا اگر فرد مزبور بخواهد می تواند به زحمت هم شده عمل حج را انجام دهد و این عمل جانشین استطاعت باشد. یعنی حج با سختی جانشین حج با استطاعت شده باشد.)

حال با رفتن استطاعت قطعا وجوب شخصی که وابسته به استطاعت بود از بین رفته است و قائلین به مفهوم و نافیان آن هر دو این را قبول دارند. بله در سنخ وجوب بحث و اختلاف است یعنی آیا با رفتن استطاعت مطلق وجوب از بین می رود یا اینکه سنخ باقی است و چیزی جانشین استطاعت می شود که وجوب بتواند در قالب آن اتیان شود یا نه.

ص: ۹۰

اذا علمنـا هـذا نقول: اگر معانی حروف (هیئت) عام باشـد این نزاع قابل طرح است زیرا دو وجوب داریم یکی شخصـی و یکی کلی امـا اگر وضع در آنها خاص باشـد یعنی وجوبشان جزئی باشـد دیگر سـنخی در کار نیست که در مورد آن بحث شود آیا سنخ هست یا نه.

یلاحظ علیه: این ثمره هم باطل است زیرا جزئی هر چند از نظر افراد توسعه ندارد ولی از نظر حالات توسعه دارد. بنابراین حتی اگر وجوب جزئی باشـد بـاز دو حالت دارد یکی از آنها با اسـتطاعت همراه است و دیگری با تسـکع (به سـختی به حـج رفتن) بنابراین وجوب جزئی هم از لحاظ حالات قابل تقیید است.

وضع در اسماء اشاره، ضمایر و موصولات ۹۰/۰۷/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

گفـتیم محقق خراسـانی در مقـدمه سـیزده امر را مطرح کرده است. ایشـان در امر دوم در نه جهت بحث می کنـد و مـا در پنج جهت بحث کردیم فنقول:

الجهه السادسه: وضع اسماء اشاره و ضمایر و مبهمات (موصلات) چگونه است؟

مـا در حروف ابتـدا معانی را بحث کردیم و بعـد کیفیت بحث را ولی در این جهت موضوع له و کیفیت بحث را یک جا بحث می کنیم.

ابتدا بحث اسماء اشاره را مطرح می کنیم و بعد ما بقی را به آن قیاس می کنیم.

در مورد اسماء اشاره سه نظریه وجود دارد:

نظریه ی اول: این همان نظریه ی معروف است که اسـماء اشارهماننـد هـذا بر مفرد مذکر وضع شده است و هذه بر مفرد مؤنث وضع شده است.

ص: ۹۱

نظریه ی دوم: امام قدس سـره و آیه الله بروجردی قائل هستند اسماء اشاره برای نفس اشاره وضع شده است اما مفرد مذکر و یا مفرد مونث از موضوع له خارج است.

نظریه ی سوم: محقق اصفهانی در حاشیه ی کفایه قائل است: اسما الاشاره وضعت للمفرد المذکر فی حال الاشاره.

ما هم همین نظریه را قبول داریم و می گوییم بشرط الاشاره به گونه ای که تقید داخل و قید خارج باشد.

اما النظریه الاولی: این نظریه ی نحات و ادباء است که قائل هسـتند اسـماء اشاره بر مفرد مـذکر وضع شده است و اشاره نه جزء

موضوع له است و نه قید آن. موضوع له خود مفرد مذکر است و اشاره، در موضوع له دخالتی ندارد.

این نظریه ی صد در صد مخالف نظریه ی دوم است که می گوید اشاره موضوع له است و مفرد مذکر از موضوع له خارج است.

این نظریه از یک نظر خوب است زیرا طبق آن معانی اسماء اشاره معانی اسمیه می شوند و می توانند مبتدا و خبر واقع شوند. هذا و هذه عینا مانند هو و هی هستند که برای مفرد مذکر و یا مؤنث غائب وضع شده اند.

با این حال اشکال این نظریه در این است که می گوید: وضع للمفرد المذکر لیشار الیها. ذکر (لیشار الیها) غایت است و دیگر جزء موضوع له نمی باشد اشاره، احتیاج به تشخص دارد و این تشخص هنگام استعمال عارض می شود. (مثلا در کرسی، علت غائی که گرم شدن است داخل در معنای کرسی نیست بلکه علتی است که بر آن مترتب می شود)

ص: ۹۲

به هر حال قیـد (لیشار الیها) را برای این اضافه کردنـد که بگوینـد هذا مانند زید نیست. زید برای مفرد مذکر وضع شده اسـت ولی دیگر برای اشاره به مفرد مذکر نیست.

به هر حـال بـا این بیان وضع، موضوع له و مسـتعمل فیه همه عام می شود غایه ما فی الباب هنگام اسـتعمال، تشـخص و جزئیت عارض آن می شود زیرا اشاره بدون تشخص محقق نمی گردد.

یلاحـظ علیه: هر چنـد همـان گونه که گفتیم این کلاـم از یک جهت حرف خوبی است و آن اینکه اسـماء اشاره معانی اسـمیه هسـتند. ولی از این جهت اشـکال دارد که قیـد (لیشـار الیها) آیا با (هـذا) حاصل می شود یا با انگشت دست و غیر آن؟ اگر با هـذا باشـد می گوییم احـدی با هذا اشاره نمی کند و اگر با انگشت دست و غیره باشد می گوییم پس در وضع در هذا باید به متمم جعل احتیاج داشته باشد که عبارت از انگشت دست و غیره است.

مضافا بر اینکه در همه ی موارد احتیاج به اشاره نیست مانند انت در (انت فعلت)

اما النظریه الثانیه: هـذا و امثال آن برای نفس اشاره وضع شـده انـد به گونه که مفرد مـذکر از مـدلول لفظ خارج است. آیه الله بروجردی می فرمود: انسان در ابتـدا با انگشت به اشـیاء اشاره می کرد ولی بعـد که متمـدن تر شـد، لفظ هـذا جانشـین اشاره با انگشت شد از این رو هذا در واقع جانشـین اشاره با انگشت است و همان طور که در اشاره با انگشت نه مفرد مذکری خوابیده است و مفرد مؤنثی بلکه فقط اشاره است و بس هکذا لفظ اشاره هم همین گونه می باشد.

بعـد آیه الله بروجردی اضافه می کنـد که ابن مالک هم در الفیه به همین معنا اشاره دارد آنجا که می گویـد: بـذا لمفرد مذکر اشر

یعنی ذا برای نفس اشـاره است و مفرد مـذکر از معنـای آن بیرون است. بله از آنجـا که اشاره به مشار الیه احتیاج دارد ناچاریم که برای آن مشار الیهی در نظر بگیریم که در هذا همان مفرد مذکر است.

یلاحظ علیه:

اولاـ اینکه می گوییـد (وضع لنفس الاشاره) معنایش این است که هـذا وضع شـده است برای مصـداق اشاره نه مفهوم اشاره و حـال آنکه مصـداق اشـاره معنـای حرفی است. (مراد لفـظ و مفهوم اشـاره نیست که اسم است بلکه مراد واقع و مصـداق اشاره است که معنایی حرفی می باشد.)

ثم ان سـیدنا الاسـتاذ اعلی الله مقامه از این اشـکال در تهذیب جواب داده است و گفته است در هذا زید، هذا مبتدا نیست بلکه مبتـدا همان رجل خارجی است که نامش زید می باشد. هذا معنای حرفی است و معنای حرفی همیشه در معنای اسـمی مندک است بنابراین اشاره زید نیست بلکه آنی که در خارج نشسته است زید است.

یلاحـظ علیه: اگر این کلاـم صـحیح باشـد بایـد بگوییم جمله ی خبریه ی مـا دو تکه دارد و یـک بخش آن در خارج و بخش دیگر آن در ذهن باشد. (مبتدا در خارج و خبر در ذهن باشد.)

بنابراین حق این است که بگوییم معنای اشاره معنایی حرفی است و در خارج نمی تواند واقع شود.

ص: ۹۴

ثانیـا: اگر واقعا اسـماء اشاره و حتی ضـمایر، برای نفس اشاره وضع شـده باشـند پس مـذکر و مؤنث بودن را دیگر از کجا باید بفهمیم و حال آنکه از هذا و هو مذکر بودن را متوجه می شویم و از هذه و هی مؤنث بودن را.

النظریه الثالثه: محقق اصـفهانی در حاشـیه ی کفایه قائل است که اسم اشاره وضع شـده است بر مفرد مـذکر در حال اشاره. قید در حال اشاره در واقع قضیه ی حینیه است. (گاه می گوییم کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا. این یک قضیه ی مشروطه است ولی گـاه می گوییم کـل کـاتب متحرک الاصـابع حین هو کاتب که قضـیه ی حینیه می شود. در اولی (ما دام کاتبا) قید است ولی در دومی حین هو کاتب حال می باشد.)

در این تعریف بین دو معنـای بالاـ جمع شـده است. البته گـاه برای تأکیـد انگشت دست را هم به سوی مشار الیه بلنـد می کنیم ولی نیازی به آن نیست.

نقول: بهتر است به جای (ما دام کاتبا) را تبدیل به (بقید الاشاره) کنیم زیرا ما در منطق قضیه ی حینیه را قبول نداریم. از این رو آن را تبـدیل به (بقیـد الاشاره) می کنیم به گونه ای که تقیـد داخل و قیـد خارج باشـد. از این رو کأنه در هذا هم مفرد مذکر خوابیده است و هم اشاره به معنای حرفی.

عین همین مطلب را در ضـمائر می گوییم به این بیـان که هی، هن، هؤلاـء و امثـال آن همه برای اشـاره به مفرد مـذکر در حال اشاره و در حالی که غائب است وضع شده است.

ص: ۹۵

به هر حال وضع در اسماء اشاره و ضمائر عام و موضوع له خاص است. وضع عام است زیرا متصور (مانند مفرد مذکر) عام است و موضوع له خاص است زیرا کلمه ی کل را به آن ضمیمه می کنیم و می گوییم. (هذا) وضع لکل مفرد حاضر و (هو) وضع لکل مفرد مذکر غائب. در این حال از کلمه ی کل استفاده می کنیم تا بتوانیم به خارج که جزئی است اشاره کنیم و اگر از کل استفاده نکنیم هم وضع عام می شود و هم موضوع له.

بقی الکلام فی الموصولات: علی الظاهر اینها مبهمات هستند و آن تشخصی که در هذا و هو لازم است هرگز در اینها نیست. اینها در حکم اسماء اجناس هستند (مانند اسد، رجل و غیره) و همانطور که در وضع و موضوع له در اسماء اجناس عام است در موصولات هم همین گونه است. به نظر می آید که در موصولات لفظ کل در نظر گرفته نشده است تا موضوع له خاص باشد.

خبر و انشاء ۹۰/۰۷/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در امر ثانی در نه جهت بحث می کند و امروز به جهت هفتم رسیده ایم فنقول:

الجهه السابعه: فی الخبر و الانشاء

در لغت عرب بعضی از الفاظ ممحض در انشاء است مانند: صیغۀ امر، نهی، استفهام، ترجی و تمنی.

اما بعضی از الفاظ دو حیثیتی است؛ هم در اخبار به کار می رود و هم در انشاء مانند (بعت) گاه با آن خبر می دهیم و گاه با آن بیعی را انشاء می کنیم.

ص: ۹۶

ما در این جهت در هر دو بحث می کنیم.

در اینکه معنای جمل انشائیه چیست سه نظر وجود دارد:

نظر اول: محقق خراسانی می فرماید: کلمۀ بعت هم در اخبار و هم در انشاء وضع شده است برای نسبت بیع به متکلم و بیش از آن دلالت ندارد. غایه ما فی الباب در مقام استعمال دو حالت پیش می آید. گاه از وقوعش در خارج خبر می دهند که در این صورت جملۀ خبریه است و گاه در مقام استعمال نسبت بیع به متکلم را انشاء می کند در این صورت جملۀ انشائیه می باشد. به هر حال در موضوع له نه خبر وجود دارد و نه انشاء، موضوع له فقط نسبت بیع به متکلم است و بس و فقط هنگام استعمال است که خبریت و انشائیه شکل می گیرد. بنابراین خبریت و انشائیت جزء موضوع له و جزء مستعمل فیه نیستند بلکه هر دو از عوارض استعمال می باشند. با این بیان هم وضع و هم موضوع له عام می شود.

یلاحظ علیه:

اولا: اگر این کلام را در مورد بعت قبول داشته باشیم در مورد صیغۀ امر، نهی و تمنی و ترجی و استفهام چه می گویید. اینها هم انشاء محض است.

ثانیا: بعد از اینکه ما در خارج دو گونه لفظ بعت را استفاده می کنیم واضع باید برای این دو جور هر کدام لفظ خاصی را وضع کند نه اینکه یک لفظ را وضع کند و بعد بگوید متکلم در مقام استعمال یکی از دو معنا را تعیین کند. اگر در خارج دو نوع داریم یعنی ما دو نیاز داریم (انشاء و اخبار) و برای هر کدام باید وضع خاص خود را داشته باشیم.

ص: ۹۷

نظر دوم: نظر ادبای ادب و علمای اصولی (مختار ما نیز همین است.)

این نظریه از همان زمان که ادبیات عرب را تنظیم کرده انـد و اصولیین هم نظر داده اند مطرح بوده است. این نظریه می گوید: مـا دو نوع نیـاز داریم گـاه می خواهیم از خـارج خبر دهیمماننـد: ضـرب زیـد عمرا و یا باع زیـدا داره در این صورت از جملهٔ خبریه استفاده می کنیم. گاه نیاز داریم معنایی اعتباری را ایجاد کنیم که در این صورت از جملهٔ انشائیه استفاده می کنیم.

توضیح ذلک:

الامور علی قسمین: تکوینی و اعتباری.

امور تکوینی و حقیقی در خارج هست و نظر من و اعتبار من آن را تغییر نمی دهد. مانند جواهر و اعراض و حتی انتزاعیات.

امور اعتباری آن است که ذهن من آن را می سازد و این خود بر دو قسم است:

گاه ساختهٔ ذهن است ولی عقلاء بر آن ترتب اثر نمی دهند مثلا در ذهن خود غولی را تصور کنم که نیش داشته باشد یا انسان صد سر.

گاه هر چند ساختهٔ ذهن است ولی عند العقلاء بر آن اثر مترتب است مانند: ملکیت، بیع، زوجیت و امثال آن.

با این بیان می گوییم: این امور اعتباری چگونه اعتبار می شود؟

منشأ اعتبـار امور اعتباری خارج است و ما از خارج که تکوین است نقشه برداری می کنیم و بعـد مشابه آن را اعتبار می کنیم. مثلا در مورد مسألهٔ زوجیت به خارج نگاه می کنم و می بینم بعضی چیزها جفت است (ا لم نجعل له عینین و لسانا و شفتین) و گاه تک است مانند لسان.

ص: ۹۸

از طرف دیگر می بینم از نظر آفرینش بین انثی و ذکر یک نوع تجاذب وجود دارد.

با توجه به این دو مقدمه می گویم همانطور که در خارج زوجیت تکوینی داریم یک نوع زوجیت اعتباری ترسیم می کند و در ذهن می گوید بین زید و هند زوجیت بر قرار است. بعد برای اینکه این مسأله را قانونی کند (زیرا تا مادامی که در ذهن است قانونی نمی شود) در عالم لفظ آنی را که در ذهن تصور کرده است انشاء می کند و می گوید: زوجت زیدا بهند.

بله انسان بدوی این تصورات را تفصیلا نمی دانست ولی فطرتا و به شکل اجمالا این مراحل را طی می کرد.

مثال دیگر: در مورد بعت انسان در خارج می بیند مالکیت تکوینی وجود دارد مثلا دست انسان مال خود اوست و می گوید: دست من، پای من و هکذا. بعد انسان از دریا مقداری ماهی صید می کند و از جنگل هیزم جمع کند و بعد خود را اولی به آن چیزی که به دست آورده است می داند در نتیجه از آن مالکیت تکوینی یک نوع مالکیت اعتباری انتزاع می کند و می گوید ماهی ملک من است. بعد می بیند که او ماهی دارد ولی نان ندارد از این رو تصمیم می گیرد آنی که به دست آورده را با آنی که ندارد مبادله کند. او مبادله را در ذهن خود ترسیم می کند بعد چون این ترسیم ذهنی را کافی نمی داند همان را در خارج انشاء می کند و می گوید: بعت هذا بهذا.

ص: ۹۹

بنابراین جمل انشائیه برای انشاء ماده به کار می رود (مانند انشاء بیع و تزویج و امثال آن)

مثال دیگر: می گوییم فلان فرد رئیس اداره است. لفظ رئیس از رأس اخذ شده است. سر انسان مدیر بدن است و اگر نباشد قوای بدن پراکنده می شود. هکذا فردی که مدیر است افرادی که تحت نظارت او هستند را تحت یک کار جمع می کند و مانع پراکندگی آنها می شود. ما همان مفهومی را که از تکوین که رأس است انتزاع می کنیم بر رئیس می نهیم.

در قرآن می خوانیم: (وَ اللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئاً وَ جَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَ الْأَبْصارَ وَ الْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ) (نحل، آیهٔ ۷۸)

یعنی وقتی ما از مادر متولد شدیم فقط استعداد محض بودیم ولی خداوند گوش و چشم و دل دارد که اینها موجب ارتباط ما با خارج می شود و اگر اینها نبود بشر نمی توانست برای خودش هیچ علمی را اعتبار کند.

نظر سوم: نظر مرحوم محقق ایروانی (متوفای ۱۳۵۴) در کتاب نهایه النهایه و به تبع آن شاگرد ایشان آیه الله خوئی که به نظریهٔ ابراز معروف است.

ایشان می گوید: معنا ندارد انشائیات به معنای ایجاد معانی در خارج باشد. بلکه گاه انسان از خارج خبر می دهدمانند (زید قائم) و گاه از آنی که در ذهن اعتبار کرده است خبر می دهد مثلا اعتبار کرده است که خانه اش مال مشتری باشد و بعد از آن خبر می دهد و لفظ بعت را به کار می برد.

تنها تفاوت این نظریه با نظریهٔ ما در این است که ما می گوییم آنی که در ذهن اعتبار کرده است را در قالب لفظ ایجاد می کند ولی ایشان قائل است که ایجادی در کار نیست و هر چه هست اخبار است منتهی در انشائیات اخبار از ذهن داده می شود.

ایشان برای مدعای خود دلیلی اقامه می کند و می گوید: غرض از ایجاد و انشاء چیست؟ اگر این است که اثری بر آن مترتب شود می گوییم همین که از اعتبار ذهنی خودم خبر داده ام اثر هم مترتب می شود و دیگر لازم نیست آن معنای اعتباری را در خارج ایجاد کنم.

ان شاء الله در جلسهٔ بعد کلام ایشان را بررسی می کنیم.

جملات خبریه و انشائیه و چگونگی وضع در هیئات ۹۰/۰۷/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در جهت ثامنه از امر دوم است که مربوط به جملات خبریه و انشائیه است. گفتیم در این مورد سه نظریه وجود دارد. به نظریه ی سوم رسیده بودیم که متعلق به محقق ایروانی بود و آیه الله خوئی هم این نظریه را از ایشان اخذ کرده بود و آن اینکه ایشان می گوید: معنا ندارد انشائیات به معنای ایجاد معانی در خارج باشد. بلکه گاه انسان از خارج خبر می دهدمانند (زید قائم) و گاه از آنی که در ذهن اعتبار کرده است خبر می دهد که در این صورت جمله ی انشائیه می شود. حتی ایشان قائل است که اوامر هم از این قبیل است و مولی که می گوید صل در واقع در ذهن خودش صلاه را بر عهده ی مکلف نهاده است و بعد از آن در قالب جمله ی خبریه خبر می دهد. بنابراین تقسیم جملات به اخباری و انشائی غلط است و هر چه هست اخبار است منتهی اگر اخبار از ذهن باشد در اصطلاح به آن انشاء می گویند که خود نوعی خبر دادن است.

ص: ۱۰۱

یلاحظ علیه:

اولا: لازمه ی فرمایش ایشان این است که تمام جمل به جمله ی خبریه بر گردد. بر این جهت تقسیمی که تمامی ادباء مطرح کرده اند که جملات را به اخباریه و انشائیه تقسیم کرده اند باید از بین برود. این در واقع تخطئه ی تمام ادبا و اصولیین می باشد.

ثانیا: ایشان می فرماید: بعد از آنکه در ذهن تصویر کردم که مبیع مال زید باشد در این حال صرف اینکه از آن خبر دهم کافی است و دیگر نیازی به انشاء ندارم و هکذا صرف تصور اینکه زید همسر هند باشد کافی است و

جواب آن این است که صرف تصور در ذهن قانونی نیست. ما باید آن را در قالب قانون ارائه کنیم تا نزد عقلاء قابل قبول باشد و در واقع مدرکی به طرف بدهیم که بتواند مطابق آن عمل کند. انشاء همان ارائه ی مدرک است. بله خبر دادن می تواند یک نوع ارائه ی مدرک باشد ولی به هر حال صرف نگه داشتن در ذهن کافی نیست.

از طرفی دیگر مـا که اهـل زبـان هستیم کاملاـ درک می کنیم که وقتی می گوییم فروختم و یا خریـدم در واقع در مقام خبر از ذهن نیستیم بلکه می خواهیم بیع را انشاء کنیم.

به هر حال نظریه ی ابراز دورترین نظریه در میان ادباء به حساب می آید.

الجهه التاسعه: چگونگی وضع در هیئات جمل

جمله ها یا حملیه است (زید قائم) یا شرطیه (ان طلعت الشمس فالنهار موجود). ما فعلا در جمله ی حملیه بحث می کنیم.

ص: ۱۰۲

علماء می گویند تمام جمل حرفیه مشتمل بر سه امر است: موضوع، محمول و نسبت محمول به موضوع. حتی منطقی ها مطابق همین نظر مشی می کنند و ملا سعد تفتازاتی در متن تهذیب می گوید: العلم ان کان اذعانا للنسبه فتصدیق و الا فتصور.

کأنه وجود نسبت یک امر مسلمی در قضایای حملیه است تا جایی که فرق تصدیق و تصور این است که تصدیق اذعان به نسبت است ولی در تصور چنین اذعانی وجود ندارد.

سپس می گویند این نسبت علاوه در کلام در خارج هم وجود دارد. مثلا در زید قائم اگر نسبت کلامیه (ذهنیه) مطابق نسبت خارجیه باشد، جمله صادقه است و الا جمله کاذبه می باشد.

ما در صدد این هستیم که اشتمال کلام بر نسبت کلامیه را منکر شویم. (نسبت خارجیه را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم) بر این اساس می گوییم: جمل بر چند قسم است:

الجمله الحملیه الاولیه: الانسان حیوان ناطق

الجمله الحملیه الشایعه بالذات: البیاض ابیض

الجمله الحملیه الشایعه بالعرض: الجسم ابیض (سفیدی عرضی است بر جسم و ذاتی آن نیست ولی همین سفیدی برای سفید ذاتی می باشد.)

ما یقع فی جواب هل البسیطه: در جواب هل زید موجود که می گوییم: زید موجود.

ما یقع فی جواب هل المرکبه: در جواب هل زید قائم که می گوییم: زید قائم.

تمامی این اقسام حملیه ی موجبه است و می توان همه را به شکل حملیه ی سالبه نیز تصور کرد. مانند الانسان لیس بحیوان ناطق و البیاض لیس بابیض.

به هر حال هیئت جمله ی اسمیه وضع شده است برای ثبوت نسبت محمول برای موضوع. (نسبت ابیض به بیاض و هکذا.) و نسبت رابطی است که بین موضوع و محمول که با هم اجنبی هستند ارتباط برقرار می کند.

ما به تبع امام قدس سره معتقد هستیم در حملیات موجبه بجز یک مورد هیچ نسبتی در کار نیست. حملیه ها بر هو هویه وضع شده اند نه نسبت بین محمول و موضوع. در هوهویه وحدت وجود دارد ولی در نسبت کثرت وجود دارد. کسانی که قائل به نسبت هستند می گویند یک زید داریم و یک قیام که با هم فرق دارند و بعد قیام را به زید نسبت می دهیم ولی ما می گوییم زید همان قائم است و فرقی بین آندو نیست. حال این وحدت گاه مفهوما است مانند الانسان حیوان ناطق و گاه مصداقی است مانند الجسم ابیض.

ما اگر به وجدان خود مراجعه کنیم می بینیم در مثال زید قائم در این مقام نیستیم که قیام را به زید نسبت دهیم بلکه می خواهیم بگوییم زید همان قائم است. همچنین در الله واحد و یا نبینا نبی الخاتم و امثال آن. ما به همه به چشم وحدت می نگریم.

(البته گاه از آن تعبیر به هوهویه می کنند مانند زید عادل و گاه به ذوهویه مانند زید عدل و ما قائل هستیم حتی در ذوهویه نیز ذو مقدر نیست و الا اگر ذو مقدر باشد مبالغه از بین می رود.)

اما در جملات حملیه سالبه: علماء معتقد هستند در این جملات نسبت سلبیه وجود دارد و ما در زید لیس بقائم عدم قیام را به زید نسبت می دهیم. ما در اینجا هم قائل هستیم که در آنها سلب هوهویه است نه عدم نسبت قیام به زید.

ص: ۱۰۴

و من هنـا یعلم: علمـاء قضایـای حملیه را به حملیه ی موجبه و سـالبه تقسـیم کرده انـد. ما طبق بیانی که مطرح کردیم قائلیم که سخن از سلب حمل است نه حملیه ی سالبه.

این بیانی که مطرح کردیم در تمامی پنـج جمله ی حملیه ی بالا جاری است یعنی در تمامی آنها در موجبه هوهویه و در سالبه سلب هوهویه می باشد.

بله ما بر خلاف امام قدس سره در یک جا معتقد هستیم که در حملیه نسبت وجود دارد و آن حملیه ی معوله است و آن چیزی است که در خبر، از کلمه ی فی یا علی استفاده شده باشد مانند: زید فی الدار و یا زید علی السطح. به اینها حملیه ی معوله می گوینـد زیرا اگر فی یا علی را حـذف کنیم جمله غلط می شود (زید الدار غلط است.) حملیه در اینها معوله است یعنی با تأویل درست می شود. ما در اینجا قائل به نسبت هستیم زیرا هوهویه امکان پذیر نیست و نمی توان گفت زید همان دار است.

الا هنا تم الکلام فی الحملیات.

اما در قضایای شـرطیه چه موجبه باشد (اذا طلعت الشـمس فالنهار موجود) و چه سالبه (اذا طلعت الشـمس فاللیل لیس بموجود) ما قائل هستیم در این مورد هم نسـبتی وجود نـدارد و هیئت جمله ی شـرطیه وضع شده است تا ملازمه را بیان دو چیز بیان کند نه اینکه بخواهد از نسبتی خبر دهد.

اضافه می کنیم که در قضایای شرطیه نیز سخن از شرطیه بودن نیست بلکه سلب الشرط است.

ص: ۱۰۵

ان شاء الله فردا نسبت خارجیه را بررسی می کنیم.

وضع در جملات خبریه و بحث حقیقت و مجاز کتاب الحدود و التعزیرات

Your browser does not support the audio tag.

بحث در جملات خبریه است. بحث در جملات خبریه در دو مقام است: یکی اینکه مفهوم جمله چیست و دوم اینکه وضع در خارج به چه کیفیتی است.

در مقام اول بحث می کنیم که از زید قائم چه چیزی تبادی می کند آیا هوهویه تبادر می کند یا نسبت محمول به موضوع. در این مرحله دلیل ما تبادر است و ما قائل شدیم که از آن هوهویه تبادر می کند. حتی در هل بسیطه (زید موجود) و هل مرکبه (زید قائم) و حمل شایع ذاتی و عرض در همه تبادر بر هوهویت است. همچنین گفتیم در حمل سلبی، نسبت سلبی وجود ندارد بلکه آنچه هست سلب هوهویت می باشد. بله در محموله ی معوله قائل به نسبت شدیم نه هوهویت.

در مقام دوم: مشهور می گویند جملات خبریه وضع شده اند برای نسبت محمول برای موضوع و اگر این نسبت با نسبت خارجیه هماهنگ بود کلام صادق است و الا کاذب.

در این مقام بر خلاف مقام قبل که از راه تبادر وارد شده بودیم و برهانی اقامه نکرده بودیم از راه برهان علمی وارد می شویم.

اما در حمل اولی (الانسان حیوان ناطق) می گوییم معنا ندارد که بین شیء و خودش نسبتی باشد زیرا انسان، همان حیوان ناطق است. معنای رابط و نسبت این است که این دو از هم بیگانه هستند و ما می خواهیم با رابط آن دو را به هم مربوط سازیم و حال آنکه انسان، مفهوما و مصداقا با حیوان ناطق یکی است و نسبت بین آن دو بی معنا می باشد. (البته فایده ی این حمل اجمال و تفصیل است یعنی انسان معنایش مجمل است و حیوان ناطق معنایش مفصل می باشد.

ص: ۱۰۶

اما در هل بسیطه (الانسان موجود یا زید موجود) در این هم رابط و نسبتی بین این دو وجود ندارد و برای برقراری نسبت بین این دو باید هر دو طرف مستقل باشند و حال آنکه انسان ماهیت است و اعتباری می باشد و در خارج استقلال ندارد و استقلال آن با وجود است.

اما حمل شایع بالذات (البیاض ابیض) در این مورد هم می گوییم معنا ندارد بین شیء و خودش نسبتی برقرار باشد.

اما حمل شایع صناعی بالعرض (الجسم ابیض) در این مورد می توانیم بگوییم که در خارج نسبت وجود دارد.

اما در هل مرکبه که همان حمل شایع است (زید قائم) در این مورد هم قائل به نسبت هستیم.

امام قدس سره برای مسائل کلامی (مقام اول) هم از برهان استفاده کرده است ولی ما در آن مقام فقط از تبادر استفاده کردیم.

فی الحقیقه و المجـاز: مشـهور گفته انـد الحقیقه عباره عن اسـتعمال اللفظ فی ما وضع له و المجاز عباره عن اسـتعمال اللفظ فی غیر ما وضع له با این قیـد که بین موضوع له و غیر موضوع له بایـد تناسبی باشـد. این تناسب اگر شـباهت باشـد نام آن اسـتعاره است ولی اگر تناسب یکی از علائق بیست و پنج گانه باشد (مانند علاقه ی جزء و کل) به آن مجاز مرسل می گویند. مثلا امیر مؤمنـان علی در نـامه اش می نویسـد (کتب الی عینی بالمغرب) و عین را در کل اسـتعمال کرده است و نام چشم را بر کل فرد نهاده است.

ص: ۱۰۷

استاد حضرت امام، مرحوم ابو المجد شیخ محمد رضا اصفهانی صاحب کتاب وقایه الاذهان مبنای مزبور را تغییر داده است و مدعی شده است حقیقه و مجاز هر دو از باب استعمال لفظ فی ما وضع له است. اگر کسی بگوید رایت اسدا فی الغابه این از باب استعمال لفظ فی ما وضع له است و اگر کسی بگوید رایت اسدا فی الحمام این هم استعمال لفظ در ما وضع له می باشد.

فقط بین این دو یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه در حقیقت مصداق جدیدی ارائه نمی شود ولی در مجاز مصداقی جدید ارائه می شود یعنی وقتی می گوید: رایت اسدا فی الحمام در واقع مدعی می شود رجل شجاع یکی از مصادیق حیوان مفترس است.

بعد ایشان برای توضیح این مطلب شواهدی می آورد. مثلاـ در قرآن می خوانیم وقتی یوسف وارد مجلس زنانه شد، زن ها گفتند: (حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملک کریم) یعنی زنها مدعی شدند که حضرت یوسف از مصادیق فرشته است.

بعد اضافه می کند که اگر بنا باشد ملک را در یوسف استعمال کنیم در این هنگام بلاغت از بین می رود یعنی بگوییم: ما هذا بشرا ان هذا الا رجل جمیل.

مثالی دیگر: مردی است معشوقه ای دارد و خود در آفتاب دراز کشیده است بعد معشوقه اش می آید و سایه بر او می افکند. شاعر در توصیف این صحنه می گوید:

قامت تظللنی و من عجب شمس تظللنی من الشمس

در این مثال اگر شمس در معنای زن زیبا به کار رفته است و از این رو شاعر تعجب می کند که چطور خورشید سایه دار شده است. در این مثال تعجب در صورتی رخ می دهد که شمس در معنای حقیقی به کار رود نه در زن زیبا.

مثال سوم: اگر انسان بخیلی وارد مجلس شود گاهی به عنوان تمسخر به او می گویند حاتم طایی آمد. واضح است که اگر واقعا حاتم در معنای خودش به کار رود موجب خنده می شود ولی اگر حاتم در رجل بخیل استعمال کنند جای خنده نیست. همچنین اگر فرد قبیح المنظر کافری وارد مجلس شود و مردم بگویند یوسف زمان آمد که همه می خندند زیرا یوسف را در معنای واقعی خود به کار برده اند و تعجب می کنند و می خندند.

در همه ی این موارد که به آن مجاز می گوییم مصداق جدیدی ارائه می شود.

مثال چهارم: امیر مؤمنان به فرماندارش می نویسد: (کتب الی عینی بالمغرب) که تو فلان کار را انجام دادی. در این مثال کلمه ی عین که به معنای چشم است در تمام آن فرد به کار برده است. زیبایی این کلام در این است که انسان بگوید این فردی که امیر مؤمنان علیه السلام او را به عنوان مراقب فرستاده است هیچ حیثیتی ندارد مگر اینکه چشم باشد یعنی سراپا در حال مراقبت است.

گفته شده است که سکاکی هم نظریه ای مشابه آن دارد و ان شاء الله فردا نظر او را بررسی می کنیم.

ص: ۱۰۹

حقیت و مجاز ۹۰/۰۷/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

فی الحقیقه و المجاز: مشهور گفته اند الحقیقه عباره عن استعمال اللفظ فی ما وضع له و المجاز عباره عن استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له بعد مجاز را به دو قسمت می کنند اگر وجه استعمال مشابهت باشد به آن استعاره می گویند مانند زید اسد و اگر وجه استعمال، مشابهت نباشد بلکه یکی از علائق بیست و پنج گانه باشد (مانند علاقه ی جزء و کل) به آن مجاز مرسل می گویند. مانند زید عین.

استاد حضرت امام، مرحوم شیخ محمد رضا اصفهانی صاحب کتاب وقایه الاذهان مبنای مزبور را تغییر داده است و مدعی شده است حقیقه و مجاز هر دو از باب استعمال لفظ فی ما وضع له است.

فقط بین این دو یک تفاوت وجود دارد و آن اینکه در حقیقت مصداق جدیدی ارائه نمی شود ولی در مجاز مصداقی جدید ارائه می شود به این معنا که فرد ابتدا ادعای عینیت را در ذهن تصور می کند و بعد از آن خبر می دهد یعنی وقتی می گوید: ان هذا الا ملک کریم یعنی یوسف یک مصداق از ملک است.

دلیل قول ایشان: کسی که مجاز گویی می کند معمولا یکی از این سه غرض را دنبال می کند

یا در مقام مبالغه کردن است: فرد به مجاز روی می آورد تا در زیبایی یا شجاعت و امثال آن مبالغه کند.

مثال اول: در قرآن می خوانیم وقتی یوسف وارد مجلس زنانه شد، زن ها گفتند: (حاش لله ما هذا بشرا ان هذا الا ملک کریم) یعنی زنها مدعی شدند که حضرت یوسف از مصادیق فرشته است.

ص: ۱۱۰

مشهور می گویند مراد از آیه این است که یوسف رجل زیبا است. که اگر بنا باشد ملک را در یوسف استعمال کنیم در این هنگام بلاغت از بین می رود ولی اگر نظر شیخ اصفهانی مبالغه کاملا درک می شود زیرا طبق نظر او یوسف فرشته ای زیبا است.

مثال دوم: شاعر می گوید:

لدی أسدٍ شاکی السلاح مقذّفٍ لَهُ لَبَدٌ اظفاره لم تُقلّم

یعنی من نزد شیری هستم که سلاح او تیز است و در جنگ ها حمله می کند. گردش دارای یال و کوپال است و چنگال او را نگرفته اند.

شاعر در مقام توصیف قهرمانی است که در ذهن دارد حال اگر اسد را در معنای رجل شجاع به کار ببریم در این حال

بلاغتش از بین می رود. ولی اگر مراد همان شیر باشد بلاغت حاصل می شود یعنی شیری که هم سلاحش تیز است و هم حمله می کند و هم یال و کوپال دارد و چنگالش هم به قوت خودش باقی است.

در مقام ایجاد تعجب می باشد:

مردی است معشوقه ای دارد و خود در آفتاب دراز کشیده است بعد معشوقه اش می آید و سایه بر او می افکند. شاعر در توصیف این صحنه می گوید:

قامت تظللنی و من عجب شمس تظللنی من الشمس

در این مثال شمس در معنای زن زیبا به کار رفته است و از این رو شاعر تعجب می کند که چطور خورشید سایه دار شده است. در این مثال تعجب در صورتی رخ می دهد که شمس در معنای حقیقی به کار رود نه در زن زیبا.

ص: ۱۱۱

در مقام رفع تعجب می باشد:

گفته شده است که اگر لباس کتانی زیر نور مهتاب باشد می پوسد.

لا تعجبوا من بلی غلالته قد زر ازراره علی قمر

یعنی از پیرهن زیرین من که پوسیده است تعجب نکنید. زیرا دکمه های آن را بر قمر بسته اند (زیرا معشوقه ی من قمر است و من شبها در کنار او می خوابم)

حال اگر مطابق نظر مشهور مشی کنیم معنای شعر اینگونه می شود که پوسیده شدن زیرپیراهنی من تعجب نکنید زیرا دکمه های آن را بر زن زیبایی بسته اند. واضح است که بلاغت از بین می رود و رفع تعجب حاصل نمی شود.

اینکه به چند اشکال و جواب اشاره می کنیم:

ان قلت: در حقیقت و مجاز اگر قائل شویم که هر دو استعمال لفظ در ما هو له است پس فرق بین آن دو چه می باشد؟

قلت: در استعمال حقیقت، ادعایی وجود ندارد ولی در مجاز ادعای مصداقیت وجود دارد یعنی مجاز گو در مقام معرفی مصداق جدید می باشد. او ابتدا مصداقیت و عینیت را تصور می کند و بعد آن را معرفی می نماید.

ان قلت: این ادعا آیا منحصر به استعاره است یا اینکه در مجاز مرسل هم جاری است؟ (در استعاره وقتی می گوییم: رایت اسدا فی الحمام این ادعا وجود دارد که مصداق جدیدی از اسد معرفی می شود حال آیا در مجاز مرسل همچنین است یعنی امیر مؤمنان که می فرماید: (کتب الی عینی بالمغرب) آیا او مصداق جدیدی از عین که چشم باشد را معرفی می کند؟

قلت: در مجاز مرسل هم همان ادعا وجود دارد یعنی این فردی که امیر مؤمنان علیه السلام او را به عنوان مراقب فرستاده است هیچ حیثیتی ندارد مگر اینکه چشم باشد یعنی سراپا در حال مراقبت است.

ان قلت: طبق نظر مشهور فرق بین مجاز و کنایه بسیار واضح است زیرا مجاز استعمال لفظ فی غیر ما وضع له است و کنایه از باب استعمال لفظ در ما وضع له است. غایه ما فی الباب ملزوم ذکر شده و لازم اراده شده است مثلا وقتی می گوییم: زید کثیر الرماد (خاکستر منزل زید زیاد است) دلالت بر این دارد که زید سخاوتمند است و مهمانش زیاد می باشد در نتیجه خاکستر منزل او برای پخت غذا زیاد است.

اما مطابق نظر شیخ اصفهانی مجاز همانند کنایه از باب استعمال در ما وضع له می باشد.

قلت: الفرق هو وجود الادعاء فی المجاز و عدمه فی الکنایه

در کنایه ادعایی وجود ندارد بلکه یک چیزی گفته می شود و چیز دیگری اراده می شود مثلا می گویند فلانی دستش بسته است که به این معنا است که او اهل سخاوت نمی باشد در قرآن نیز می خوانیم: (وَ قالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِم) ولی در مجاز ادعای جدید وجود دارد.

ان قلت: این ادعای مصداقیت در اسماء اجناس صحیح است (مانند: زید اسد) ولی در اعلام چنین ادعایی معنا ندارد مثلا وقتی به انسان زیبا می گویید: هذا یوسف نمی توانیم چنین ادعایی کنید زیرا یوسف علم است و علم یک مصداق بیشتر ندارد.

ص: ۱۱۳

قلت: در اعلام هم چنین ادعایی وجود دارد و فرد رد مقام ادعای این است که بگوید آن انسان زیبا همان یوسف می باشد.

همچنین می توان گفت: یوسف و حاتم در این موارد از علمیت در آمده است به این معنا که یوسف به معنای بسیار زیبا و کسی که است که در جمال به مرتبه ی اعلی رسیده است و حاتم به معنای بسیار سخی و کسی است که در سخاوت به مرحله ی اعلی رسیده است.

ان قلت: کلام شیخ اصفهانی کلام تازه ای نیست. این همان ادعایی است که سکاکی حدود هشتصد سال قبل در کتاب مفتاح العلوم گفته است و در متن مطول که تلخیص مفتاح می باشد ذکر شده است.

قلت: سکاکی چنین ادعایی ندارد او می گوید مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع است بالادعاء یعنی فرد ادعا می کند که غیر ما وضع له، مصداق ما وضع له است. ما چنین نمی گوییم بلکه می گوییم ابتدا ادعا وجود دارد و بعد استعمال در ما وضع له می باشد.

به بیان دیگر امام و شیخ اصفهانی می گوید کلمه در ما وضع له به کار رفته است ولی سکاکی می گوید لفظ در غیر ما وضع است و چیزی که مجوز این استعمال است همان ادعا می باشد (ادعای اینکه غیر ما وضع له، مصداق ما وضع له می باشد.) ولی امام و استادش به چنین مجوزی احتیاج ندارند.

با این بیان اضافه می کنیم: در بسیاری از تفاسیر و ترجمه های قرآن به گونه ای ترجمه می شود که بلاغت از بین می رود.

ص: ۱۱۴

مثلا برادران یوسف نزد یعقوب آمدند و گفتند فرزند تو سرقت کرده است و اگر حرف ما را قبول ندارد، (وَ سْئَلِ الْقَرْيَةَ الَّتی كُنَّا فيها وَ الْعيرَ الَّتی أَقْبَلْنا فيها وَ إِنَّا لَصادِقُونَ) (یوسف/ ۸۲)

در آن زمان قریه به شهر (مانند شهر مصر) اطلاق می شد بر خلاف زمان ما که به معنای روستا می باشد.

در ترجمه ی آیه گفته اند از اهل قریه سؤال کنید که بلاغتی در آن مشاهده نمی شود بر خلاف اینکه بگوییم مراد آیه این است که به قدری دزدی بنیامین معروف است که در و دیوار هم می دانند که او دزدی کرده است.

مثالی دیگر: هنگامی که علی بن الحسین علیه السلام می خواست حجر را در کعبه استلام کند همه به سبب مهابت امام کنار رفتند. هشام منتظر بود که نوبتش برسد و از دیدن این صحنه عصبانی شد و گفت او کیست؟ فرزدق در جواب گفت:

هذا الذی تعرف البطحاء وطئته و البیت یعرفه و الحل و الحرم

این کسی است که سنگریزه ها محل گام گذاردن او را می دانند و به قدری عظمت دارد که حتی حل و حرم نیز او را می شناسد. (بر خلاف اینکه بعضی در ترجمه گفته اند: یعنی اهل حل و حرم او را می شناسند.)

استعمال لفظ در لفظ و وضع الفاظ بر مصادیق معلومه ۹۰/۰۸/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

الامر الرابع: محقق خراسانی به یک بحث ادبی اشاره می کند که جنبه ی فقهی و اصولی ندارد و آن اینکه در چهار مرتبه بحث می کنیم و در تمام اینکه لفظ را در معنا به کار نمی بریم بلکه لفظ را در خود لفظ به کار می بریم:

ص: ۱۱۵

گاه لفظ را استعمال می کنیم و خود همان لفظ را اراده می کنیم یعنی لفظ را در خود آن لفظ به کار می بریم. مثلا می گویم: زید فی کلامی هذا لفظ. در این مثال کلمه ی زید به معنای شخص خارجی نیست بلکه مراد همان کلمه ای است که تلفظ شده است. گاه لفظ را استعمال می کنیم و مثل آن را اراده میکنیم مثلا شخصی در کنار من می گوید: زید قائم و من می گویم: زید فی کلامک هذا لفظ. در این مثلا زید در مثل به کار رفته است زیرا زیدی که من به کار برده ام مثل همان زیدی است که آن فرد گفته است. گاه لفظ را استعمال می کنیم و صنف آن را اراده میکنیم. دایره ی صنف از مثل وسیع تر است مثلا می گویم: زید فی ضرب زید فاعل. زید اول دال است و زید دوم مدلول است که در جمله به کار رفته است که عبارت است از (ضرب زید) گاه لفظ را استعمال می کنیم و نوع آن را اراده میکنیم. دایره ی نوع از صنف وسیع است و نوع اعم از صنف می باشد. مثلا می گویم: زید لفظ. زید در این مثال نوع است

در هر یک از این موارد باید در چهار مرحله بحث کنیم که عبارتند از اینکه:

آیا اطلاق صحیح است یا نه یعنی این اطلاق عرفیت دارد یا نه؟ اگر اطلاق صحیح باشد آیا این موارد از باب استعمال است یا

نه؟ آیا دال و مدلول در کار است یا نیست؟ آیا این کار حقیقت است یا مجاز.

ص: ۱۱۶

چهار ضرب در چهار شانزده می شود.

اما الاول: اطلاق لفظ و اراده ی شخص مانند: زید فی کلامی هذا لفظ.

مرحله ی اول: در این مورد اطلاق صحیح است زیرا ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه و چون مثال فوق صحیح است اطلاق آن هم صحیح می باشد و این نوع استعمال عرفیت دارد.

مرحله ی دوم: آیا استعمال هست یا نه؟

باید استعمال را تحلیل کنیم فنقول: ارکان استعمال سه چیز است:

لفظ را استعمال می کنم (هلال ماه را دیدم) از این لفظ چیزی در ذهن مخاطب وارد می شود. (معنای هلال در ذهن ایجاد می شود.) مخاطب از این صورت ذهنیه به خارج منتقل می شود. (به هلال ماه که در خارج است منتقل می شوید)

هر جا این سه شرط بود استعمال هست و الا نه. در ما نحن فیه که می گویم: زید فی کلامی هذا لفظ. هم زید را استعمال کردم و هم در ذهن فرد معنایی ایجاد شد ولی قسم سوم مفقود است زیرا او به خارج منتقل نمی شود. از این رو مثال فوق از باب استعمال نیست.

مرحله ی سوم: آیا دلالت هست یا نه. محقق خراسانی و صاحب فصول در کفایه نزاعی دارند و ما فقط می گوییم محقق خراسانی قائل است که دلالت در ما نحن فیه وجود دارد غایه ما فی الباب اختلاف دال و مدلول ذاتی نیست بلکه اختلاف آن دو حیثی است یعنی از آن نظر که لفظ از زبان من در آمد دال می شود از آن جهت که خودش مورد انتقال قرار گرفته است مدلول می باشد. بنابراین یک شیء از یک حیث دال است و از حیث دیگر مدلول می باشد.

ص: ۱۱۷

مرحله ی چهارم: آیا این استعمال حقیقت است یا نه؟

وقتی ما قائل شدیم این از باب استعمال نیست دیگر بحث حقیقت و مجاز بی معنا است. مضافا بر اینکه حقیقت و مجاز در جایی است که موضوع له در کار باشد و زید وضع شده است برای زید خارجی و نه برای لفظ زید در نتیجه چون موضوع له در کار نیست حقیقت هم نیست. همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز ادعا شرط است که در ما نحن فیه مفقود می باشد.

اما المقام الثانی: اطلاق اللفظ و اراده مثله مثلا: مثلا شخصی در کنار من می گوید: زید قائم و من می گویم: زید فی کلامک هذا لفظ.

المرحله الاولی: اطلاق آن صحیح است.

المرحله الثانیه: این مورد استعمال می باشد زیرا هر سه مرحله در آن موجود است: هم لفظ استعمال شده است و هم صورتی در ذهن ایجاد شده است و هم به چیز سومی منتقل شدیم که همان زید در جمله ی اول است.

المرحله الثالثه: اختلاف دال و مدلول در این مورد ذاتی است نه حیثی زیرا دال زیدی است که در کلام من است و مدلول زیدی است که در کلام فردی دیگر ذکر شده است.

المرحله الرابعه: این مورد از باب حقیقت نیست زیرا زید برای شخص خارجی وضع شده است و ما زید را در لفظ به کار بردیم همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز باید ادعا باشد که در ما نحن فیه مفقود است.

اما المقام الثالث: اطلاق اللفظ و اراده صنفه مثلا: مثلا می گویم: زید فی ضرب زید فاعل

المرحله الاولی: اطلاق آن صحیح است. زیرا واقع شده است و همین دلیل بر امکان آن دارد و این کلمه وقتی استعمال می شود معنایی دارد و اطلاق آن هم صحیح است.

المرحله الثانیه: این مورد استعمال می باشد زیرا هر سه مرحله در آن موجود است: هم لفظ استعمال شده است و هم صورتی در ذهن ایجاد شده است و هم به چیز سومی منتقل شدیم که همان زیدی است که من در جمله استعمال کردم و یا بر روی تخته سیاه نوشتم.

المرحله الثالثه: اختلاف دال و مدلول در این مورد ذاتی است نه حیثی زیرا دال زیدی است که در کلام من است و مدلول زیدی است که بر روی تخته سیاه نوشته ام.

المرحله الرابعه: این مورد از باب حقیقت نیست زیرا لفظ زید برای شخص خارجی وضع شده است و ما زید را در لفظ به کار بردیم همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز باید ادعا باشد که در ما نحن فیه مفقود است.

المقام الرابع: اطلاق اللفظ و اراده نوعه مثلا: مثلا می گویم: زید لفظ. زید در این مثال نوع است.

المرحله الاولی: اطلاق آن صحیح است. زیرا واقع شده است و همین دلیل بر امکان آن دارد.

المرحله الثانیه: این مورد استعمال می باشد زیرا هر سه مرحله در آن موجود است: هم لفظ استعمال شده است و هم صورتی در ذهن ایجاد شده است و هم به چیز سومی منتقل شدیم که نوع زید است که تمامی زیدهایی که بعد از وضع لفظ زید استعمال شده است را در بر می گردد.

ص: ۱۱۹

المرحله الثالثه: اختلاف دال و مدلول در این مورد ذاتی است نه حیثی زیرا دال لفظ زید است و مدلول، نوع زید می باشد.

المرحله الرابعه: این مورد از باب حقیقت نیست زیرا لفظ زید برای شخص خارجی وضع شده است و ما زید را در لفظ به کار بردیم همچنین مجاز هم نیست زیرا در مجاز باید ادعا باشد که در ما نحن فیه مفقود است.

خلاصه اینکه حقیقت و مجاز در هیچ کدام نیست. و استعمال هم بجز اول در مابقی هست. اختلاف دال و مدلول هم در اولی حیثی و در ما بقی ذاتی است. اطلاق هم در همه صحیح است.

الامر الخامس: (پنجمین مقدمه از سیزده مقدمه ای که محقق خراسانی در ابتدا ذکر کرده است.)

آیا الفاظ بر معانی واقعیه وضع شده است یا بر مصادیق معلومه. مثلا لفظ ماء بر جنس سیال وضع شده است یا اینکه بر جسم سیالی که مراد یا معلوم است وضع شده است (به گونه ای که اراده یا علم قید آن باشد) بنابراین اگر در خواب لفظ ماء را استعمال کنیم چون اراده نکرده ایم دلالتی هم وجود ندارد.

این نزاع از زمان علامه و خواجه شروع شده است و قبل از ایشان چنین بحثی مطرح نبوده است.

علامه شاگر خواجه است و نزد او منطق می خواند. خواجه می گوید: دلاله اللفظ علی تمام معنی مطابقه و علی جزء معنی تضمن و علی خارج المعنی التزام. علامه اشکال کرد که این تعریف شما صحیح نیست به این گونه که اگر انسان را دوبار وضع کنند یک بار بر حیوان ناطق و یک بار بر ناطق در این صورت اگر انسان را استعمال کنیم و ناطق را اراده کنیم به یک معنا دلالت مطابقی است زیرا بر ناطق وضع شده است و به یک معنا دلالت تضمنی است زیرا برای حیوان ناطق وضع شده است.

خواجه از این اشکال جواب داد که الدلاله تابعه للاراده. یعنی اگر انسان گفته شود و ناطق اراده شود آیا ناطق را بما انه جزء اراده کرده ای یا بما انه جزء للمعنی اگر اولی باشد مطابقی است و اگر دومی باشد تضمنی.

وضع الفاظ بر معانی واقعیه یا مراده ۹۰/۰۸/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

الامر الخامس: آیا الفاظ بر معانی واقعیه وضع شده اند یا بر معانی مراده

مقدمه چند مسأله را یادآور می شویم:

المقدمه الاولی: چه چیز سبب شد که این مسأله در علم اصول مطرح شود؟

مبدا آن سوالی بود که علامه ی حلی از استادش خواجه نصیر کرد.

علامه شاگر خواجه بود و نزد او منطق می خواند. در جوهر النضید آمده است که خواجه در درس می گوید: دلاله اللفظ علی تمام معنی مطابقه و علی جزء معنی تضمن و علی خارج المعنی التزام. (مرحوم سبزواری هم می گوید:

دلاله اللفظ بدت مطابقه حیث علی تمام معنی وافقه)

علامه اشکال کرد که این تعریف شما صحیح نیست به این گونه که اگر یک لفظ بین تمام معنا و بین جزء معنا مشترک باشد مثلاـ انسان را دوبار وضع کنند یک بار بر حیوان ناطق (تمام معنا) و یک بار بر خصوص ناطق (جزء معنا) در این صورت اگر فردی بگوید: رایت انسانا و ناطق را اراده کند به یک معنا دلالت مطابقی است زیرا بر ناطق وضع شده است و به یک معنا دلالت تضمنی است زیرا برای حیوان ناطق وضع شده است.

ص: ۱۲۱

خواجه از این اشکال جواب داد دلالت الفاظ بر معانی خودش دلالت وضعیه است و تابع اراده ی متلفظ می باشد.

علامه می فرماید: و فیه نظر (و وجه آن را بیان نمی کند)

به نظر ما کلام خواجه اشکال را رفع می کند به این بیان که کسی که انسان می گوید و ناطق را اراده می کند آیا ناطق را بما انه جزء اراده کرده ای یا بما انه جزء للمعنی اگر اولی باشد مطابقی است و اگر دومی باشد تضمنی.

خواجه در شرح اشارات (که متن آن از شیخ الرئیس و شرح آن از خواجه نصیر الدین طوسی می باشد) در تعریف مفرد اشکال علامه را ذکر کرده است.

در تعریف مفرد گفته اند: الکلمه اما مفرد او مرکب. یعنی اگر جزء لفظ بر جزء معنا دلالت نکرد به آن مفرد می گویند و اگر

جزء لفظ بر جزء معنا دلالت کرد مرکب می باشد.

خواجه می گوید که بعض المتاخرین بر این تعریف که شیخ الرئیس ارائه کرده است اشکال کردند و آن لفظ عبد الله می باشد که هم علم است و اسم فرد می باشد و هم وصف است و به معنای بنده ی خدا می باشد. حال اگر متکلم عبد الله را استفاده کند این عبارت هم مفرد است زیرا علم می باشد و هم مرکب است زیرا وصف است زیر جزء لفظ (عبد) بر جزء معنا (بنده) دلالت دارد.

خواجه همان جواب را مطرح می کند و آن اینکه کسی که عبد الله را تلفظ می کند آیا عبد اللهی که علم است را اراده کرده است یا آنی که به معنای بنده ی خدا می باشد هر کدام را که اراده کرده است دیگر معنا دیگر از آن منتفی می باشد.

ص: ۱۲۲

المقدمه الثانیه: تنقسم الدلاله اللفظ الی تصوریه و تفهیمیه و تصدیقیه

دلالت تصوری: انسان اگر لفظ را بشنود به معنا منتقل می شود هر چند آن را از جمادی بشنود مثلا طوطی ای بگوید: یا زید و یا از ضبط صوت کلمه ای را بشنود. متکلم که آن را اراده بکند یا نه و یا عاقل باشد یا نه در هر صورت شنونده به معنا منتقل می شود.

در دلالت تصوری فقط یک چیز شرط است که عبارت است از علم به وضع زیرا اگر علم به وضع نداشته باشم معنای لفظ را هم درک نمی کنم.

دلالت تفهیمی: گاه متکلم می خواهد سخن گفتن را تمرین کند و چه بسا در خانه به تنهایی صحبت می کند و یا برای یادگیری زبان دوم و یا حفظ شعر کلمات را به تنهایی تمرین می کند. این نوع تکلم ها دلالت تفهیمی ندارد ولی گاه می خواهیم به کسی چیزی را تفیهم کنیم و به او می گوییم: هذا ماء و یا جئنی بالماء.

در این نوع دلالت علاوه بر علم به وضع، متکلم باید در مقام افهام باشد و در مقام تمرین نباشد.

دلالت تصدیقیه: علاوه بر اینکه من می خواهم مطلبی را به کسی تفهیم کنم خواسته ی من هم همان است. این دلالت به سه چیز احتیاج دارد: علم به وضع، در مقام تفهیم بودن و اراده ی جدیه داشتن.

البته فهم این معنا که مولی اراده ی جدی دارد یا نه را با اصاله تطابق الاراده التفهیمه مع الدلاله الجدیه متوجه می شویم.

ص: ۱۲۳

المقدمه الثالثه: محقق خراسانی می گوید: هیچ عاقلی نمی گوید دلاله الفاظ تابع اراده ی متکلم است. آنی که به خواجه نسبت می دهند در مورد اراده ی تصدیقی است که تابع اراده ی متکلم است. بعد محقق خراسانی می گوید: به لطف خداوند بین الطرفین صلح ایجاد شده است.

نقول: این صلحنامه ی صاحب کفایه صحیح نیست و اگر ایشان الجوهر النضید و یا شرح اشارات را مطالعه کرده بود می دید که خواجه در هر دو کتاب قائل به این است که دلالت تصوریه تابع اراده ی متکلم می باشد و الا دلالت تصدیقیه تحت هر شرایطی تابع اراده ی متکلم می باشد و کسی در آن شک ندارد.

از این در قضاوت باید به کتاب ها مراجعه کرد و نباید به تفسیر شخصی قناعت نمود.

المقدمه الرابعه: در بحث وضع گفتیم دو نظریه وجود دارد که عبارت است از: نظریه التعهد و نظریه المواضعه.

نظریه ی تعهد از محقق ایروانی و آیه الله خوئی بود و در مقابل آن نظریه ی مواضعه وجود داشت که نظر ما بود که عبارت است از تعیین اللفظ بازاء المعنی.

کسانی که قائل به نظریه ی تعهد هستند ناچارند کلام خواجه را بپذیرند. این افراد قائل هستند که متکلم متعهد می شود هر موقعی لفظ خاصی را بگوید معنای خاصی را اراده کرده باشد: (الوضع عباره عن تعهد المتکلم کلما اطلق اللفظ اراد ذلک المعنی) کسانی که وضع را چنین تفسیر کرده اند ناچارند بگویند: الالفاظ وضعت للمعانی المراده.

ولی کسانی که مشی ما را در پیش بگیرند ممکن است معتقد شوند که لفظ بر معانی واقعیه وضع شده است و ممکن است معتقد شوند که بر معانی مراده وضع شده است و به هر حال طبق مبنای ما الزامی در کار نیست.

اذا علمت هذه المقدمات الاربع فاعلم: آيا الفاظ بر معانی واقعیه وضع شده است یا بر معانی مراده (البته همانطور که گفتیم اگر نظریه ی تعهد را قبول کردیم باید نظر خواجه را قبول کنیم که الفاظ بر معانی مراده وضع شده است ولی اگر نظریه ی ما صحیح باشد این بحث نیز مطرح می شود)

فنقول: ان ههنا طریقین:

الطریق الاول: الاراده قید الموضوع له

این طریق چهار گونه تصویر دارد که هر چهارتا باطل است.

۱-می معلوم بالذات همانی است که در ذهن می باشد و معلوم بالعرض همانی است که در خارج موجود می باشد. به عبارت دیگر صورت ذهنیه معلوم بالذات است زیرا از طریق آن به خارج پی می برم و آنی که در خارج است معلوم بالعرض می باشد.

با این بیان از خواجه می پرسیم اینکه شما می گویید اراده قید موضوع له است آیا مفهوم اراده مراد است یا مصداق اراده.

اگر بگویید مفهوم اراده که همان اراده به حمل اولی است قید می باشد یعنی زید اسم شخص است مقیدا بفمهوم الاراده. واضح است که این شق بی معنی است زیرا اراده امری است ذهنی و نمی تواند قید باشد.

اگر بگویید مصداق اراده که همان اراده به حمل شایع است قید می باشد می گوییم: مصداق اراده یا قید معلوم بالذات است (صورت ذهنی) یا قید معلوم بالعرض است (عین خارجی).

اگر قید معلوم بالذات باشد یعنی صورت ذهنیه مقید به مفهوم اراده است. این اعتقاد باطل است زیرا لفظ زید را بر صورت ذهنی زید وضع نکرده اند و الا قابل تطبیق بر خارج نمی باشد.

اگر هم قید معلوم بالعرض باشد یعنی همان زید خارجی این هم غلط است زیرا لازمه اش این است که جزء معنا در خارج باشد و جزء آن در ذهن.

بنابراین اگر اراده قید موضوع باشد همه ی صوری که از آن تصور می شود باطل می باشد از این رو باید طریق دوم را اخذ کنیم:

الطریق الثانی: الاراده قید الوضع

ان شاء الله این را در جلسه ی بعد مطرح می کنیم.

تابع بودن دلالت از اراده ی متکلم و وضع در هیئات و ماده ۹۰/۰۸/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که آیا دلالت تابع اراده ی متکلم است یا نه؟ (مراد از اراده، اراده ی استعمالیه است نه جدیه) گفتیم در وضع دو نظریه وجود دارد که عبارتند از نظریه ی تعهد و نظریه ی مواضعه. نظریه ی تعهد این است که متکلم متعهد می شود که هر وقت این معنا را اراده کرد این لفظ را بگوید. طبق این نظریه ی دلالت الفاظ تابع اراده ی متکلم است. ولی اگر مبنای ما صحیح باشد که قائل به مواضعه هستیم (تعیین اللفظ فی مقابل المعنی) در این مورد چهار احتمال وجود دارد و ما در جلسه ی قبل سه مورد را ذکر کردیم. فنقول: مثلا زید وضع شده است للمعنی المراد. از این رو می پرسیم مراد از اراده چیست؟ اگر مفهوم اراده که همان اراده به حمل اولی است اراده شده باشد یقینا باطل است زیرا هیچ کس قائل نیست که لفظ زید برای مفهوم اراده وضع شده است. از این رو ناچاریم بگوییم که مصداق اراده مراد است. اگر مصداق اراده مراد باشد باز می پرسیم موضوع له چیست؟ اگر موضوع له صورت ذهنی زید است که مقید به اراده ی استعمالیه شده است می گوییم این خلاف فرض است زیرا فرض این است که زید بر شخص خارجی وضع شده است نه بر صورت ذهنی. اگر بگویید زید وضع شده است بر شخص خارجی که مقید به اراده ی استعمالیه است می گوییم این هم صحیح نیست زیرا لازمه اش این است که زید قابل تطبیق بر خارج نباشد زیرا جزء الموضوع در خارج است که زید است و جزء دیگر آن در ذهن متکلم است که همان مصداق اراده می باشد. بنابراین باید سراغ احتمال چهارم رویم و آن این است که طریق قضیه ی حینیه اقدام کنیم. توضیح ذلک: در منطق گاه یک قضیه مشروطه می باشد (زید متحرک الاصابع ما دام کاتبا) گاه مطلقه (زید متحرک الاصابع مطلقا) و گاه حینیه است (الکاتب متحرک الاصابع حین ما کان کاتبا) قضیه ی حینیه نه مانند اولی است که دامنه اش مضیق است و نه مانند دومی است که کاملا مطلق باشد. گفته شده است حینیه بین این دو قرار دارد امام قدس سره در توضیح حینیه چنین می فرمود: شما زید را دیدید در حالی که معمم بود او مقید به معمم بودن نیست (مشروط نیست) همچنین غیر معمم هم نیست (مطلق نیست) با این بیان مشخص شد که حینیه بین مشروطه و مطلقه قرار دارد. با این بیان می گوییم قسم چهارم عبارت است از: وضع اللفظ للمعنی حین هو مراد. یعنی وضعت لفظ زید للشخص الخارجی حین هو مراد. توجه: هر وقت در تقریرات آقا ضیاء یا آیه الله خوئی واژه ی حصه استعمال شده است مرادشان همین قضیه ی حینیه است. یلاحظ علیه: ما قضیه ی حینیه را در منطق قبول نداریم و می گوییم بالاخره شیء یا قید هست یا نیست اگر باشد قضیه ی ما مشروطه می شود و الا مطلقه و چیزی

بین این دو قرار ندارد. بنابراین اینکه می گویند: وضعت لفظ زید للذات فی حال الاراده الاستعمالیه می پرسیم آیا (فی حال الاراده) قید هست به همان صورت ثلاث بر می گردد و اگر قید نیست پس اراده جزء موضوع له و جزء معنا نیست. جمع بندی: کسانی که قائل به نظریه ی تعهد هستند باید بگویند اراده ی استعمالیه جزء معنا است ولی اگر مانند ما نظریه ی المواضعه را قبول کنند در آن چهار احتمال راه دارد و همه مخدوش است. تتمه: ثم ان الشیخ المحقق الاصفهانی گفته است اراده ی استعمالیه قید موضوع له نیست بلکه قید علقه ی وضع می باشد. یعنی به جای اینکه موضوع له مقید باشد، وضع مقید می باشد. ایشان قائل است که وضع واضع مقید است به اینکه متکلم این معنا را اراده کند. توضیح ذلک: قانون کلی این است که غایت و غرض موجب می شود فعل مضیق و محدود شود. مثلا کسی می خواهد صندلی بسازد تا کسی که پا درد دارد روی آن بنشیند، این غایت موجب می شود که هر صندلی ای به کار نیاید بلکه باید به شکلی باشد که این غرض تأمین شود یعنی فردی که پایش درد می کند بتواند به روی آن بنشیند. (نه نوعی صندلی که مثلا پایه هایش بسیار بلند باشد) علت غایی یکی از علل اربعه است و علتی است که عمل انسان را محدود می کند. با این بیان شیخ اصفهانی می گوید: غرض از وضع این است که متکلم مرادش را به مخاطب بگوید. اگر غرض از وضع چنین است پس باید وضع هم مقید به همین باشد زیرا غایت، فعل متکلم را مضیق و محدود می کند. کسی که وضع می کند نمی خواهد با این کار بازی کند بلکه به سبب غایتی عقلائی چیزی را وضع می کند. همان غایت عقلائی می گوید وضع محدود به معنای مراد باشد. بنابراین من زید را بر ذاتی وضع کردم که مراد استعمالی متکلم می باشد. یلاحظ علیه: این کلام صحیح است ولی فقط در یک جا در آن اشتباه وجود دارد و آن اینکه ایشان گفت: غایت موجب تضییق فعل می شود. نقول: هر چند گاه در مقام این هستیم که شیء مراد را به مخاطب بفهمانیم ولی گاه در مقام این هستیم که ذات شیء و واقعیت آن را به او معرفی کنیم مثلا کسی در مقام تعلیم و تعریف در مبحث شیمی آب می گوید: جسم سائل، رطب و یا از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل یافته است. او در این حال در مقام بیان ذات آب است نه آبی که مراد استعمالیه او می باشد. علوم تجربی و علوم طبیعی در مقام بیان ماهیت و ذات شیء هستند مانند شناخت فلک، شیء نجس و چیزهای دیگر. الامر السادس: فی وضع المرکبات این امر ششمین امر از سیزده مقدمه ای است که محقق خراسانی در کفایه به عنوان مقدمه بیان کرده است. به هر حال این بحث ادبی است و در مقدمه ی فقه به کار نمی آید. جمل ها گاه سه وضع دارند (اگر کلمات موجود در جمله جامد باشند) و گاه پنج وضع (اگر کلمات موجود در جمله مشتق باشند) گاهی سه وضع دارد مانند (زید انسان.) زید یک وضع، انسان وضعی دیگری و هیئت ترکیبیه که جمله ی اسمیه است وضع ثالثی دارد که دلالت بر استمرار می کند. گاهی یک جمله پنج وضع دارد مانند: (الضاحک متعجب) ضاحک خود دو وضع دارد یکی ماده است و یکی هیئت و هکذا کلمه ی متعجب. کل جمله هم وضع دیگری دارد که همان وضع جمله ی اسمیه است که دلالت بر دوام و استمرار دارد. ملا محمود زمخشری (متوفای ۵۳۸) که ساکن شرق خراسان در منطقه ی خوارزم بوده است او کتابی دارد به نام المفصل فی علم النحو و بعد آن را مختصر کرده و نام آن را انموذج گذاشته است. ابن مالک شرحی بر مفصل نوشته است و در آن حرف نا صحیحی را از بعضی از علماء نقل کرده است و گفته است در جمله علاوه بر این سه وضع و پنج مجموع من حیث المجموع وضع دیگری دارد (وضع چهارم و یا ششم) بعد این کلام را رد می کند و می گوید این کار لغو است زیرا وقتی سه وضع در اولی و یا پنج وضع در دومی کافی باشد دیگر چه احتیاجی به وضع مجدد داریم. زیرا مفردات ماده و هیئه وضع شده اند و جمله هم وضع دیگری دارد و ما به وضع مازادی احتیاج نداریم. ثانیا: اگر چنین باشد باید هر کلامی که متکلم می گوید باید مسبوق به وضع واضع باشد و حال آنکه بسیاری از جمله هایی که ما استعمال می کنیم جمله هایی است که تا به حال کسی به آن تکلم نکرده است و ما برای اولین بار آن را

استعمال می کنیم. ثالثا: این کار مستلزم تکرار معنا است و با شنیدن زید قائم باید دو معنا در ذهن بیاید یکی به وضع اول و یکی هم به وضع دوم نقول: اشکال اخیر وارد نیست زیرا ممکن است بگوییم هر چند دو وضع است ولی معنا یک بار در ذهن می آید لان التبادر معلول انس الذهن بالوضع و چون انس تکرار نمی شود معنا هم تکرار نمی شود. او تصور کرده است که آمدن معنا در ذهن معلول وضع است و حال آنکه علاوه بر وضع، انس هم باید وجود داشته باشد و تعدد وضع موجب تعدد تبادر نمی شود. تکمیل: المشهور هو ان الهیئات موضوعه بالوضع النوعی و الماده موضوعه بالوضع الشخصی این قاعده ای در علم ادب است که می گویند هیئت (مانند هیئت فاعل در ضارب) به وضع نوعی وضع شده است ولی ماده (ضرب) به وضع شخصی وضع شده است. قبل از توضیح این کلام، اشکالی را که به این قاعده وارد است بیان می کنیم: مستشکل می گوید: مراد شما از اینکه می گویید هیئات موضوع به وضع نوعی است چیست؟ آیا مراد شما این است که چون ماده متعدد است ناچاریم که وضع هیئت نوعی باشد؟ مثلا می بینیم که فاعل گاه ضارب است و گاه قاتل و گاه چیز دیگر از این رو وقتی ماده متعدد است (ضرب، قتل و غیره) باید بگوییم که وضع در هیئت نوعی است. اگر چنین باشد می گوییم گاه هیئت در یک ماده متعدد است مانند ضرب، ضارب، مضروب، مضراب، ضربت و غیره و ماده ی ضرب در قالب هیئت های مختلف در می آید حال چرا وضع در ماده شخصی است و نوعی نمی باشد؟ اگر هم بگویید علت اینکه وضع در هیئات نوعی است این است که وضع هیئات متمایز از یکدیگر است به این معنا که هیئت فاعل، مفعول به و غیره با هم متفاوت است. اگر این را بگویید می گوییم وضع در ماده هم متفاوت است زیرا ضرب، نصر، قتل و غیره با هم متمایز هستند پس چرا وضع در ماده نوعی نیست؟ نقول: مستشکل اصلا نمی داند ما در مقام بیان چه مطلبی هستیم توضیح ذلک: اگر ما می گوییم وضع در هیئات نوعی است مراد ما هر چیزی است که قابل تکلم مستقل نیست. هیئات منهای ماده قابل تکلم نیستند و نمی شود هیئت فاعل را بدون ماده تکلم کنیم. وضع در اینها نوعی است چون قابل تکلم نیست و نمی توانیم دانه دانه در آنها وضع شخصی ایجاد کنیم در این مورد فقط باید به سراغ هیئت رویم و بگوییم: کل ما کان علی هیئه فاعل فهو وضع لمن صدر منه الفعل. به همین دلیل می گویند وضع در هیئات نوعی است. این بر خلاف ماده است زیرا ماده قابل تکلم است (مانند ضرب و نصر) و هر کدام را می توانیم به تنهایی وضع کنیم و وضع در آنها شخصی است.

ص: ۱۲۶

تبادر ۹۰/۰۸/۰۴

Your browser does not support the audio tag.

گفته شده است مصدر اصل کلام است. در جلسه ی قبل گفتیم وضع در هیئات نوعی است و وضع در مواد شخصی می باشد. علت آن هم این بود که هیئات قابل تکلم نیست و واضع ناچار است ماده ای را عاریه بگیرد که عبارت است از فاء عین و لام و بگوید هیئت فاعل وضع شده است لمن صدر منه الفعل. ولی ماده به تنهایی قابل تکلم است (مانند ضرب و نصر) از این رو شخصا قابل وضع می باشد. بعد این سؤال را مطرح کردیم که در شرح امثله آمده است: مصدر اصل کلام است و از آن نه وجه باز می گردد. چگونه مصدر اصل کلام است و حال آنکه ماده باید به ماده و هیئتش محفوظ باشد ولی در مصدر هرچند ماده محفوظ است ولی هیئت در آن محفوظ نیست و در ضرب که مصدر است هیئت ضارب، مضروب و غیره محفوظ نمی

باشد. در ضرب فقط ماده محفوظ است از این رو چگونه مصدر می تواند اصل کلام باشد. نقول: هیئت ابزار و وسیله ی تکلم است به این معنا که نمی توان ماده را بدون هیئت تلفظ کرد. ماده فقط ضاد و راء و دال می باشد و برای تلفظ باید به آن هیئتی بدهیم تا قابل تلفظ شود بنابراین اشکالی ندارد که مصدر را اصل کلام بدانیم هر چند هیئت در آن محفوظ نیست. الامر السابع فی علائم الوضع او الحقیقه و المجاز: برای شناخت موضوع له از غیر آن چهار علامت ذکر کرده اند که عبارت است از: تبادر، صحه ی الحمل، الاطراد و تنصیص اهل اللغه اصولیون غالبا به دو مورد اول اهمیت داده اند ولی ما عکس این ایده را قبول داریم و اهتمام ما به دو مورد اخیر است که همان اطراد و تنصیص اهل لغت می باشد و اعتقاد داریم امروزه بیشتر از دو مورد خیر استفاده می کنیم. اما التبادر: انسباق المعنی من اللفظ بلا قرینه حالیه او مقالیه (عند اهل اللسان) ما به تعریف فوق قید اخیر را اضافه کرده ایم. مثلاـ ما نمی دانیم معنای ضیغم چیست. نزد اهل لسان و کسانی که اصالت زبانشان محفوظ است می رویم و می بینیم وقتی می گوییم: رایت ضیغما آنها چه می فهمند. اگر با استعمال آن، همان حیوان مفترس که شیر است به ذهنشان آمد متوجه می شویم که معنای ضیغم همان شیر است. هر پدیده ای برای خودش علت خاص خود را دارد حال می پرسیم چرا از شنیدن ضیغم، حیوان مفترس به ذهن آنها خطور کرد؟ سه احتمال در آن وجود دارد: احتمال اول: اگر این به سبب علقه ی ذاتی ای باشد یعنی بگویید دلالت الفاظ بر معانی ذاتی است می گوییم قبلاـ این کلام را رد کردیم و الا اگر چنین باشد باید در دنیا هیچ کس جاهل به لغت نباشد و هر کسی همه ی لغات موجود در همه ی زبان ها را بداند. احتمال دیگر این است که خطور معنا به سبب وجود قرینه ای است. این نیز خلف فرض است. از این رو تنها احتمالی که باقی می ماند این است که علت تبادر همان وضع است یعنی این لغت را بر آن معنا وضع کرده اند و اهل لسان هم از آن با خبر می باشند. ثم انه اشکل علی هذه العلامه بوجوه: الاشکال الاول: این تعریف مستلزم دور است. توضیح ذلک: علم به وضع در مورد من که در صدد پیدا کردن معنای لغت هستم متوقف بر تبادر است. تبادر هم نزد اهل لسان متوقف بر علم به وضع است و الا اگر آنها علم به وضع نداشته باشند تبادری برای آنها حاصل نمی شود. حتی گاهی اهل لسان به تبادر روی می آورند تا معنای یک لفظ را بدانند. مثلا عربی می خواهد معنای ضیغم را بداند در این حال علم به وضع در او متوقف بر تبادر اوست و تبادر در مورد او هم متوقف بر علم به وضع است. ثم اجیب عن الدور بوجوه ثلاثه: الجواب الاول: الموقوف غیر الموقوف علیه شیخ اصفهانی در نهایه الدرایه می گوید: موقوف ما علم به وضع است و علم به وضع متوقف بر تبادر می باشد ولی تبادر موقوف بر خود وضع است نه علم به وضع. مثلا عرب زبانی می خواهد معنای ضیغم را بداند او ضیغم را تلفظ می کند در این حال علم به وضع در مورد او مترتب بر تبادر است ولی تبادر مترتب بر خود وضع است نه علم به وضع. یلاحظ علیه: این جواب صحیح نیست زیرا وضع به تنهایی نمی تواند سبب تبادر شود و حتما فرد باید به وضع علم هم داشته باشد. اگر کسی علم به وضع نداشته باشد معنایی به ذهنش خطور نمی کند مانند اینکه در فرهنگستان، لغتی را وضع کنند ولی معنای آن را اعلام نکنند. الجواب الثانی: اختلاف العلمان من حیث الوجود. آقا ضیاء عراقی می گوید: هر دو علم شخصی است. علمی که مترتب بر تبادر است در دقیقه ی اول قرار دارد و تبادر موقوف بر علم به وضع در دقیقه ی دوم است. از این رو او علم از حیث وجود با هم فرق دارد و همان گونه که اصناف و انواع با هم فرق دارند اشخاص هم با هم فرق دارند و علم اول غیر از علم دوم است. یلاحظ علیه: این جواب نیز صحیح نیست زیرا علم دوم یا علم تفصیلی است یا علم اجمالی. اگر بگویید علم تفصیلی است دیگر نیازی به علم اول نیست زیرا اگر کسی واقعا به وضع علم تفصیلی دارد چرا از طریق تبادر اقدام می کند تا معنا را متوجه شود؟ اگر علم دوم علمی اجمالی و ارتکازی است این همان جواب سوم است که مطرح می کنیم. از این رو جواب دوم جواب جدید و مستقلی نیست. الجواب الثالث: الفرق بین العلمین بالاجمال و التفصیل فرق بین علم اول و علم دو بالاجمال و

التفصیل است به بیان دیگر علم اول علم حصولی تفصیلی است و علم دوم علم ارتکازی می باشد. فرزندی که در خانه بزرگ می شود مادرش کم کم به او الفاظی را یاد می دهد. کودک علم به موضوع له دارد ولی به این علم، علم ندارد. کودک فارسی را بلد است و موضوع له ها را بلد است ولی چون مدرسه نرفته است به آن علم تفصیلی ندارد و نمی داند آب به آن شیء سیال وضع شده است. با این بیان عربی که می خواهد کلمه ی ضیغم را متوجه شود (و یا فرد ثالثی که می خواهد بداند ضیغم در لغت عرب به چه معنا است) در این حال علم به وضع تفصیلی موقوف بر تبادر است تبادر موقوف بر علم به وضع ارتکازی که در دوران کودکی یاد گرفته و علم به علم نداشته است. این جواب بدون نقص است و شیخ الرئیس آن را ارائه کرده است. البته او این جواب را در مسأله ی دیگری مطرح کرده است و آن اینکه در شکل اول گفته اند که صغری باید موجبه باشد و کبری کلی. ابو سعید ابو الخیر در حمام به شیخ گفت: تمام علوم شما مبنی بر شکل اول است و شکل اول هم نتیجه اش دور است زیرا علم به نتیجه (العالم حادث) متوقف بر کلیت کبری است (کل متغیر حادث) و کلیت کبری هم متوقف بر علم نتیجه می باشد. یعنی باید بدانی که عالم هم حادث می باشد تا بتوانی کبری را به شکل کلی بیان کنید. شیخ در جواب گفت: علم تفصیلی به نتیجه موقوف بر کلیت کبری است و کلیت کبری هم موقوف بر علم اجمالی به نتیجه است. الاشکال الثانی: دومین اشکالی که به تبادر کرده اند این است که برای چه باید موضوع له را از غیر موضوع له تشخیص دهیم. آنی که لازم است در فقه دنبال کنیم ظهور است و بس چه ظهور حقیقت باشد یا مجاز. یلاحظ علیه: اگر برای کلام ظهور منعقد باشد حق با شماست ولی اگر کلام ظهور نداشته باشد مانند جئنی بضیغم و من ندانم ضیغم چیست. در این حال علم به موضوع است ظهور ساز است و از طریق تبادر ایجاد می شود. الاشکال الثالث: شما در قرن پانزدهم در صدد انجام این کار هستید و کلمه ی ضیغم در این حال موجب تبادر شیر شد و این چه ارتباطی به زمان پیامبر اکرم (ص) و زمان امام صادق علیه السلام دارد و تبادر در این زمان کشف نمی کند که معنای لغت در زمان معصوم هم همان بود. جواب این است که برای کارآیی تبادر به اصاله عدم النقل هم احتیاج داریم. به این معنا که اصل این است که این لفظ از معنای خود تغییر نکرده است. این کار از طریق استصحاب قهقری انجام می شود یعنی در قرن ما ضیغم به معنای شیر است و این یقین را به زمان معصوم سرایت می دهیم.

ص: ۱۲۷

تبادر و جواب اشکالات وارده ۹۰/۰۸/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تبادر است. تبادر را معنا کردیم و چند اشکال که بر آن بار شده بود را جواب دادیم. گفتیم در تبادر گاه خود اهل لسان می خواهد معنای تفصیلی یک کلمه را بداند و به تبادر رجوع می کند و گاه غیر اهل لسان می خواهد معنای لفظی را نزد اهل لسان بداند. اشکال دور در مورد غیر اهل لسان منتفی است زیرا در یک طرف علم تفصیلی غیر اهل لسان است و در طرف دیگر علم اجمالی اهل لسان. اما در جایی که اهل لسان می خواهد با تبادر معنای کلمه ای را متوجه شود اشکال دور واضح تر می شود زیرا علم تفصیلی اهل زبان متوقف بر تبادر است و تبادر هم متوقف بر علم به وضع است. در جواب گفته اند که یک طرف علم تفصیلی وجود دارد و طرف دیگر علم اجمالی. اسئله و اجوبه: السؤال الاول: ممکن کسی بگوید این

بحث لغو است و تشخیص موضوع له به کار نمی آید زیرا ما در خدمت ظاهر هستیم و ظهور کلمه چه حقیقی باشد و چه مجازی باید اخذ شود. الجواب: اگر کلام واضح باشد حق با شماست و ما کاری با موضوع له و غیر موضوع له نداریم و همان ظهور برای ما کافی است. ولی اگر کلام مجمل باشد در این حال علم به موضوع له ظهور ساز می باشد. یعنی وقتی موضوع را متوجه شدیم کلام از اجمال بیرون می آید. سؤال مستشکل ناظر به کلمات ظاهر و آشکار است و حال آنکه در مورد کلام مجمل باید موضوع له را تشخیص دهیم تا ظهور ایجاد شود. السؤال الثانی: تبادری که فرد عرب زبان از ضیغم دارد ثابت می کند که در قرن پانزدهم ضیغم به معنای شیر است ولی از کجا متوجه شویم که در عصر پیامبر اکرم (ص) و امام صادق علیه السلام هم به همین معنا بوده است. الجواب: با اضافه ی اصاله عدم النقل مشکل را حل می کنیم. اصاله عدم النقل دو گونه است یکی به شکل استصحاب قهقری است به این شکل که در قرن پانزدهم نقل و انتقالی صورت نگرفته است هکذا در دوران قبل تا برسیم به زمان معصوم. این استصحاب دلیل ندارد زیرا استصحاب در جایی است که یقین در گذشته باشد و آن را به آینده سرایت دهیم نه اینکه یقین حال را به گذشته بکشانیم. روایات استصحاب مربوط به جایی است که یقین سابق را به آینده می کشیم مثلا سابقا یقینا وضو داشتم و الآن شک دارم. نوع دیگر اصاله عدم النقل این است که بگوییم در عصر رسول خدا (ص) نقلی صورت نگرفته و همان یقین در عدم تغییر را به زمان خود بکشانیم. لازمه ی عقلی تبادر در عصر ما این است که همین معنا که الآن وجود دارد در عصر رسول خدا (ص) هم بوده است. اشکالی که به این اصل بار می شود این است که این اصل مثبت است زیرا عقل می گوید اگر از زمان رسول خدا (ص) تا حال نقل و انتقالی در معنا رخ نداده است پس ضیغم در زمان ما هم به معنای شیر است. جواب آن این است که بین اصول عملیه و اصول لفظیه فرق است. لازمه ی عقلی در اصول عملیه حجت نیست ولی در اصول لفظیه ی حجت است چون اصول لفظیه از قبیل امارات است و لازمه ی عقلیه ی آن حجت می باشد. السؤال الثالث: لو شككنا فی ان التبادر منها باللفظ او بواسطه القرینه فرد عرب زبانی برای فهمیدن تفصیلی معنای ضیغم آن را تلفظ می کند و شیر به ذهنش تبادر می کند. بعد شک می کند که این تبادر از حاق لفظ رخ داده است یا به سبب قرینه بوده است. (همانطور که گفتیم تبادر باید از حاق لفظ باشد نه به سبب قرینه) در این حال آیا می توانیم به اصاله عدم القرینه تمسک کنیم؟ الجواب: محققین می گویند جای اصاله عدم القرینه نیست. زیرا در جایی به این اصل تمسک می کنند که شک در مراد وجود داشته باشد. مثلا مولی فرموده است: جئنی باسد. من نمی دانم مراد او حیوان مفترس است یا مراد او رجل شجاع است. در این حال چون در مراد او شک کردم به اصاله عدم القرینه تمسک می کنم و می گویم مراد او حیوان مفترس است. اما اگر مراد معلوم باشد ولی کیفیت اراده مجهول باشد مثلاـ می دانم به نحو حقیقت است یا مجاز در این حال نمی شود به اصاله عدم القرینه تمسک کرد تا ثابت کنیم این تبادر به شکل حقیقت بوده است. زیرا اصاله عدم القرینه اصلی عقلائی است و عقلاء با حقیقت و مجاز سر و کار ندارند. طلاب علوم دینی و علماء ادب با حقیقت و مجاز سر و کار دارند. السؤال الرابع: اینکه شما می گویید اگر از لفظ یک معناتبادر کرد علامت حقیقت است با مبنای قوم می سازد که می گویند: الحقیقه استعمال اللفظ فی ما وضع له و المجاز استعمال اللفظ فی غیر ما وضع له. اگر کسی این تعریف را قبول کند تبادر به کار او می آید زیرا تبادر می گوید لفظ در موضوع له به کار رفته است. اما طبق مبنای ما که قائل شدیم حقیقت و مجاز هر دو از باب استعمال لفظ در ما وضع له می باشد بنابراین وقتی با تبادر مشخص شد که لفظ در ما وضع له وضع شده است دیگر ثابت نمی شود که این از باب حقیقت است یا مجاز. الجواب: در اینجا هم اگر معنا را بلا ادعا ثابت کرد از آن حقیقت را می فهمیم و اگر با ادعا ثابت شد مجاز می شود زیرا حقیقت استعمال لفظ در ما وضع له است بلا ادعاء و مجاز استعمال با ادعاء می باشد. السؤال الخامس: المجاز المشهور ایضا متبادر تبادر علامت حقیقت است و حال آنکه مجاز مشهور هم تبادر می کند.

صاحب معالم ادعا می کرد از کلمه ی امر، استحباب تبادر می کند زیرا در روایات آنقدر امر در استحباب استعمال شده است که از آن استحباب به ذهن می آید.. از این رو تبادر اعم از حقیقت و مجاز شده است. الجواب: ان شاء الله جواب آن را در جلسه ی بعد می گوییم (تا افرادی که در جلسه حضور دارند در یافتن جواب تحقیق کنند و جواب آن در کفایه موجود است. السؤال السادس: دوری که در تبادر هست در شکل اول هم وجود دارد زیرا می گوییم: العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. به این بیان که در شکل اول کبرای باید کلی باشد و کلیت آن بستگی به این دارد که بدانیم نتیجه داخل در آن است و به عبارت دیگر باید بدانیم که عالم حادث است تا به شکل کلی بگوییم: کل متغیر حادث. این اشکال را شیخ ابو الخیر در حمام به شیخ الرئیس مطرح کرد و گفت شما اهل برهان هستید و پنج قیاس دارید. از این میان شعر و مغالطه به کار می آید. جدل هم به درد اسکات دشمن می خورد. خطابه هم دلیل اقناعی است و فقط برهان باقی می ماند. برهان هم اشکال اربعه دارد. منتج بودن سه شق آن بستگی به قیاس شکل اول دارد و آن هم دوری است و باطل می باشد. شیخ الرئیس جواب داد و گفت تفاوت آن به اجمال و تفصیل است یعنی علم تفصیلی به نتیجه موقوف بر کلیت کبری است و علم به کلیت کبری موقوف بر علم اجمالی بر نتیجه است. توضیح ذلک: همان طور که ملا هادی سبزواری در منطق می گوید: کل انسان حیوان و کل حیوان حساس فکل انسان حساس. علم تفصیلی بر نتیجه متوقف بر کلیت کبری است. اما کلیت کبری بستگی دارد که بدانیم انسان بما هو حیوان حساس است و ما این را از خارج می دانیم ولی نمی دانیم انسان آیا بما هو انسان حساس است یا نه. بنابراین علم تفصیلی به اینکه کل انسان حساس بستگی به کبری دارد و ما هم از خارج به آن علم داریم و اما علم به کبری بر نتیجه متوقف نیست و علم به نتیجه در ارتکاز ما وجود دارد و بس. ما برای رفع دور بیان دیگری داریم که ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم.

ص: ۱۲۸

صحت سلب و عدم صحت سلب ۹۰/۰۸/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

سخن در دور شکل اول است. ملاهادی سبزواری در منظومه و دیگران جواب دور را مطرح کرده اند که در جلسه ی قبل ذکر کردیم. مرحوم آشتیانی توضیح بیشتری می دهد و می گوید: در العالم متغیر و کل متغیر حادث فالعالم حادث. ما می دانیم که عالم از این جهت که متغیر است حادث می باشد ولی می خواهیم بدانیم که عالم بما هو عالم آیا متغیر هست یا نه. به عبارت دیگر کبری کلی است و عالم هم در آن داخل است ولی بما هو متغیر داخل است نه بما هو عالم. نقول: ما بیان دیگری داریم و قبل از آن مقدمه ای ذکر می کنیم. ملا فقید قزوینی عقائد عجیبی داشت و مثلا می گفت: ترجیح بلا مجرح اشکالی ندارد. او همچنین قائل بود شکل اول مستلزم دور است. او شنیده بود مرحوم حاج آقا حسین خوانسانی مشکل دور را حل کرده است. او از منزل سوار مرکب می شود به اصفهان می رود و وارد مدرسه می شود و با شیخ حسن کجاوی روبرو شده اشکال خود را مطرح می کند. شیخ حسن به او می گوید که شما خود با استدلال به شکل اول، شکل اول را باطل کردید. به این بیان که گفتیم شکل اول مستلزم دور است و هر دوری باطل است پس شکل اول باطل است. مرحوم قزوینی همین کلام را می شنود و متوجه اشکال خود می شود و بدون اینکه با شیخ حسین خوانساری ملاقات کند بر می گردد. این مسأله گاه در میان عرفاء هم

وجود دارد و مولوی می گوید: پای استدلالیان چوبین بود پای چوبین سخت بی تمکین بود این شعر خود نوعی استدلال به شکل اول است. او در واقع می خواهد برهان را باطل کند ولی برای این کار خود برهانی به شکل اول ارائه می کند. ما معتقدیم هرچند علم به نتیجه متوقف بر کلیت کبری است ولی کلیت کبری متوقف بر نتیجه نیست بلکه متوقف بر برهانی است که در خارج اقامه شده است. برهان اقامه شده است که بین تغیر و حدوث ملازمه است. تغیر به معنای از یک حالت به حالت و از یک جوهر به جوهر دیگر تغییر کردن است و لازمه ی آن حدوث است. در ریاضیات هم می گوییم مثلث سه زاویه دارد هر سه زاویه برابر دو زاویه ی قائمه است پس زوایای مثلث برابر دو زاویه ی قائمه است. در این مثال علم به نتیجه متوقف بر کلیت کبری است ولی کبری متوقف بر برهان خارجی است که در علم هندسه اثبات شده است. تذکر: لازم نیست برهان در قالب شکل اول باشد. شکل اول برای شفاف کردن مسأله است. مثلا می گویند زوجیت برابر با تقسیم متساویین است. این برهانی است که متوقف بر شکل اول هم نیست. الطریق الثانی: صحه الحمل و صحه السلب صحه الحمل علامت حقیقت است و صحه السلب علامت مجاز است. توضیح ذلک: الحمل علی قسمین. حمل اولی و حمل شایع صناعی. در حمل اولی وحدت بین دو مفهوم وجود دارد یعنی اگر گفتیم الحیوان المفترس اسد. در این حال از حیوان مفترس معنایی را اراده می کنیم (ولی چون معنا را نمی توانم تلفظ کنم به لفظ الحیوان المفترس متوسل می شوم) اگر حمل اسد بر حیوان مفترس صحیح بود و هر دو عین هم بودند متوجه می شویم که اسد در حیوان مفترس حقیقت است. ولی اگر صحه سلب داشته باشد مانند الرجل الشجاع لیس باسد حقیقه این علامت مجاز است و اینکه اسد در واقع برای رجل شجاع وضع نشده است. حمل شایع صناعی به معنای مصداقیت است (هذا مصداق هذا) صحت حمل در حمل شایع علامت مصداقیت است یعین اگر می گوییم التراب صعید یعنی تراب از اقسام صعید است و یا الرمل صعید یعنی رمل از مصادیق صعید می باشد. و اگر حمل صحیح نبود علامت عدم مصداقیت است. بنابراین هم باید صحت حمل را امتحان کنیم و هم عدم صحت حمل را. بر این این علامت چند اشکال وارد شده است: الاشکال الاول للمیرزا القمی: صحت حمل می تواند علامت حقیقت باشد ولی صحت سلب علامت مجاز نیست. مثلاـ کلمه ی عین برای ذهب و فضه وضع شده و من می توانم بگویم الذهب لیس بعین و مراد من عینی است که به معنای نقره است. در این مورد صحت سلب وجود دارد ولی عین برای ذهب حقیقت است. سپس میرزای قمی از این اشکال در قوانین جواب می دهد و می گوید صحت سلب در صورتی نشانه ی مجازیت است که همه ی معانی را سلب کنیم نه فقط یک معنا را. مثلا بگویید: الذهب لیس بعین مطلقا. واضح است که این سلب صحیح نیست. آیه الله بروجردی در درس به میرزا اشکال کرد که اگر من بخواهم همه ی معانی را سلب کنم در این حال تمام معانی به ذهن من آمده است و وقتی همه ی معنای را به ذهن خود خطور دهم دیگر احتیاج به سلب نیست. مثلاـ وقتی می خواهم بگوید الذهب لیس بعین مطلقا در این حال تمامی هفتاد معنای عین را باید به ذهن بیاورم تا همه را از ذهب رد کنیم. در این حال یکی از آن معانی ذهب است و وقتی ذهب همان عین شد دیگر احتیاج به سلب ندارم. یلاحظ علیه: لازم نیست هفتاد معنا تفصیلا به ذهن بیاید بلکه اجمالا به ذهن می آید. مثلا فردی هست عرب زبان و ارتکازا معانی عین را می داند و وقتی می گوید الذهب لیس بعین مطلقا و سریع متوجه می شود غلط است و همین به معنای عدم صحت سلب است و عین حقیقت در ذهب است. الاشکال الثانی للامام قدس سره: قبل از حمل موضوع را تلفظ می کنیم و از آن معنایی تبادر می کند بنابراین تبادر قبل از حمل است. یعنی وقتی الاسد را می گویید از آن حیوان مفترس به ذهن تبادر می کند و دیگر لازم نیست حمل را اجرا کنید و بگویید الاسد حیوان المفترس. یلاحظ علیه: اگر مستعلم اول بگوید الاسد هو الحیوان المفترس حق با امام قدس سره است زیرا قبل از حمل حیوان مفترس تبادر می کند. اما اگر فرد، قبلا هنگام سخنرانی و در مقام حرف گفتن (و نه اثبات حقیقت و مجاز) حیوان مفترس را بر اسد

حمل کرده باشد مثلا گفته باشد اسد که حیوان درنده ای است موجود خطرناکی است. بعد به آن حملی که استعمال کرده بود توجه پیدا کرد و از صحت حمل و عدم آن حقیقت و مجاز را دریافت. در این صورت این علامت می تواند به تنهایی علامت حقیقت و مجاز باشد.

ص: ۱۲۹

صحت حمل و اطراد ۹۰/۰۸/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در صحه الحمل و صحه السلب است. هر دو به شکل حمل اولی و در حمل شایع صناعی اجرا می شوند و علامت حقیقت و مجاز هستند. بر این علامت اشکالاتی وارد شده است که اکنون به اشکال سوم می پردازیم: شهید صدر قائل است حمل دلالت بر موضوع له نمی کند زیرا دو مترادف نیز بر هم حمل می شوند ولی موضوع له نیستند مثلا الانسان بشر و البشر هو الانسان. حمل در آن صحیح است ولی آن دو موضوع له نیست. نقول: اگر هر دو مفرد باشند حق با شهید صدر است مانند مثال انسان و بشر ولی اگر یکی مرکب و دیگری بسیط باشد در این حال مرکب موضوع له است مانند: الاسد هو الحیوان المفترس. اسد با حیوان متفرس مترادف نیست بلکه لفظ اسد موضوع و حیوان متفرس موضوع له می باشد. الاشکال الرابع: اگر امروز در کلام عرب صحت سلب مشاهده نشود. این امر ثابت می کند که در قرن پانزدهم موضوع له چنین است ولی آنچه برای ما مهم است این است که از موضوع له در زمان اهل بیت با خبر شویم. همان جوابی که در تبادر دادیم در اینجا هم جریان دارد. به این بیان که نمی توانیم از طریق استصحاب قهقرایی جلو رویم و بگوییم الآن حمل مزبور یقینا صحیح است و آن را به زمان شک که زمان اهل بیت است می کشانیم. این استصحاب صحیح نیست زیرا در استصحاب باید یقین سابق را به شکل لاحق کشاند نه عکس آن. اما از زمان اهل بیت می توانیم به زمان حال تعدی کنیم و بگوییم که در زمان اهل بیت تغییری در حمل ایجاد نشده است و هکذا در زمان ما. یمکن ان یقال که اصلا احتیاجی به استصحاب نیست بلکه اصاله عدم النقل اصلی است عقلائی و مشکل را حل می کند. اگر به کتب لغت مراجعه کنیم می بینیم که آنها برای استدلال به لفظ به آیات قرآن، حدیث و یا به شعر شاعر استدلال می کنند و اصلا به ذهنشان خطور نمی کند که این لغات در زمان نزول آیات و یا زمان سرودن شعر حقیقت بوده است. زیرا اصاله عدم النقل اصلی است عقلائی. الاشکال الخامس: همان اشکال دوری که در تبادر مطرح شده است در اینجا هم راه دارد و جواب آن هم در اینجا جاری است. العلامه الثالثه: الاطراد آنی که علامت حقیقت است اطراد الاستعمال است نه اطراد التبادر. اطراد الاستعمال فی کلمات اهل اللسان علامت حقیقت است به این معنا که اگر یک کلمه در یک معنا در میان اهل لسان مطرد شد آنها این لفظ را در یک معنا زیاد به کار می برند این علامت است که آن لفظ بر آن معنا وضع شده است. اصولیین به تبادر و صحت الحمل علاقه دارند ولی از آنجا که به اطراد و مورد بعد که تنصیص اهل لغت است علاقه ای ندارند به اینها اشکالات متعددی بار می کنند. ما معتقد هستیم علامت حقیقت و مجاز همین اطراد است و تبادر و صحت حمل قلیل الفائده می باشد و فقط به درد اهل لسان می خورد. ولی اطراد هم به کار اهل لسان می آید و هم به کار غیر اهل لسان. صاحب کفایه و دیگران اطراد را خوب توضیح نداده اند زیرا اطراد را دلیل خوبی نمی دانستند و می گفتند اگر اطراد دلیل باشد مجاز هم مطرد است. ما با چند بیان اطراد را توضیح می دهیم البیان الاول: اگر کلمه ای در

معنایی نزد اهل لسان عنـد جمیع الاقوام و عنـد جمیع الحالات و عند جمیع الصور به کار رود یقین حاصل می شود که آن لفظ در آن معنا به کار رفته است. مثلا در ما نمی دانیم ماء در لغت عرب بر چه چیزی وضع شـده است. بعـد می بینیم ماء در جسـم سیالی که بی رنگ است استعمال می شود مثلا می بینیم فقهاء می گویند: الماء اما قلیل او کثیر، اما مطلق او مضاف، اما طاهر و اما نجس. بعـد می بینیم شـیمی دانان در مورد ماء می گوینـد: آب مرکب از اکسـیژن و هیدروژن است. بعد در فیزیک که در خواص ظاهری اجسام بحث می کننـد می بینیم که می گویند: الماء جسم لا لون له هکذا در علوم دیگر. وقتی می بینیم همه با اختلاف فرهنگی که دارنـد لفظ ماء را در مورد جسم سـیال اسـتعمال می کنند یقین پیدا می کنیم که ماء بر جسم سـیال وضـع شده است. اگر کسی بگوید که لعل استعمال ماء در جسم سیال با قرینه است و ماء در چیز دیگری وضع شده است و مجازا در جسم سیال به کـار برده می شـود در جواب گفته می شود: چنین چیزی بسیار بعیـد است. البیـان الثـانی: اگر لفظی را در یک مورد به سـبب حیثیتی خاص به کار ببرند (مانند اسـتعمال لفظ رجل در زید به سـبب مرد بودن زید) بعد همین لفظ در عمرو و زیـد به همـان حیثیت به کـار ببرنـد و هکـذا در مصـادیق مشابه دیگر از آن کشف می کنیم که آن لفظ برای همان حیثیت که مشترک بین زیـد و عمرو و دیگران است وضع شـده است. مثـال فقهی: ما و اهل سـنت در آیه ی (و اعلموا انما غنتم من شـیء فان الله خمسه و للرسول و لـذی القربی و الیتامی و المساکین ...) اختلاف داریم. اهل سـنت می گویند: خمس مخصوص غنائم جنگی است و در غیر آن خمسی وجود نـدارد زیرا خداونـد در قرآن خمس را فقـط در غنـائم جنگی به کار برده است. ما در جواب می گوییم: غنیمت به معنای هر چیزی است که بدون زحمت به دست انسان می آید خصوصا در جائی که متوقع نباشد. دلیل ما همان اطراد است زیرا می بینیم کلمه ی غنیمت در قرآن و احادیث در جامعی به کار رفته است که همان کل فائده می باشـد: (تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَیاهِ الدُّنْیا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغانِمُ کَثیرَه) (نساء / ۹۴) مغانم به معنای درجات عالی است. در روایات اهل سـنت آمده است: پیامبر اکرم (ص) هنگامی که زکات می گرفت می فرمود: آن کس که زکات می گیرد بگوید: (اللهم اجعله مغنما لا مغرما) (خـدایا این را برای ما فایـده قرار بـده نه جریمه) در این حـدیث مغنم در زکات به کار برده است. در روایت دیگری آمـده است: (غنیمه مجالس اهل الذکر الجنه) غنیمت در این روایت به معنای مزد و اجر به کار رفته است. در روایتی که احمد نقل می کند آمده است: (صوم رمضان غنم المومن) یعنی روزه ی ماه رمضان درآمدی برای مؤمن است. با توجه به این معانی متوجه می شویم که غنیمت به حیثیت واحده که درآمد باشد هم در بهشت و اجر اخروی به کار رفته است هم در زکات و هم در پاداش و ثواب و اگر در آیه ی اول غنیمت در مورد غنائم جنگی به کار رفته است این از باب تطبیق کلی بر مصداق است.

ص: ۱۳۰

اطراد ۹۰/۰۸/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبـل دو راه برای اطراد بیان کردیم و گفتیم مراد از اطراد، اطراد اسـتعمال است. صاحب کفایه بر اطراد سه اشـکال وارد کرده است. امام قـدس سـره نیز اشـکال دیگری به آن اضافه کرده است. الاشـکال الاول: صاحب کفایه می گویـد: اطراد نمی توانـد علامـت موضوع له باشـد زیرا مجـاز هم هر چنـد در نوع علاـقه مطرد نیست ولی در صـنف علاـقه مطرد است. مثلا اسـتعمال جزء در کـل به این صـورت که جزء را بگـوییم و کـل را اراده کنیم نـوعش مطرد نیست زیرا اگر بگـوییم (مـو) نمی

توانیم انسـان را اراده کنیم و کسـی نمی توانـد بگویـد: رأیت شعرا و مرادش این باشـد که رأیت انسانا. بنابراین نوع علاقه که علاقه ی جزء و کل است مطرد نیست ولی در صـنف مطرد است یعنی جایی که جزء از اجزاء رئیسه باشـد مانند چشم و دسـت استعمال آن زیـاد است از این رو امیر مؤمنـان علیه السـلام در نـامه اش به یکی از منصـوبین خود نوشـته است (کتب الی عینی بـالمغرب) حضـرت عیـن را در مـورد مراقبش کـه از طرف او مـأمور بـود کـار اسـتندار را در نظر بگیرد اسـتعمال کرده اسـت. الاشـکال الثانی: ان قلتی اضافه می کند (ان قلت در کلام ایشان مقدر است.). ان قلت این است که صاحب فصول و دیگران از اطراد در مجاز جواب داده انـد و گفته انـد مجاز هرچنـد در نوع مطرد نیست و در صـنف مطرد می باشـد ولی این نکته در آن وجود دارد که اطراد در صورتی علامـت حقیقت است که استعمال یـک لفـظ در یـک معنـا بـدون تأویل و علی وجه الحقیقه باشـد ماننـد اسـتعمال رجـل در زیـد، عمرو و دیگران. بر خلاف اطراد در مجاز که در صـنف علاقه با تأویل (ماننـد تنزیل جزء منزله ی کل) استعمال می شود. بنابراین بیان اطراد در حقیقت با اطراد در مجاز فرق دارد. اطراد در حقیقت مطرد است مطلقا و بـدون تأویل ولی در مجاز با تأویل است. محقق خراسانی در رد این جواب می گویـد: شـما کار را بـدتر کردید و با بیان شـما دور به وجود آمد و شما معرَف را در معرِف اخذ کردید زیرا اطراد عبارت است از استعمال لفظ در موارد کثیره بدون تأویل و بر وجه حقیقه بنـابراین ما به دنبال شـناسایی حقیقت هستیم و علم به حقیقت (علم به موضوع له) موقوف بر اطراد است و اطراد هم همـان چیزی است که بر وجه حقیقت باشـد. الاشـکال الثالث: جواب اجمال و تفصـیلی که در تبادر مطرح کردیم در اینجا جاری نیست و در اطراد هر دو طرف علم، علی وجه التفصیل است به این بیان که العلم بالحقیقه علی وجه التفصیل مترتب علی الاـطراد علی نحـو الحقیقـه علی وجـه التفصـیل. بنـابراین هم معرَف و هم معرِف هر دو علی وجه التفصـیل است. امـا جـواب از اشـکال اول: محقق خراسانی خراسانی در این اشـکال گفت مجاز هم ماننـد حقیقت مطرد است البته در صـنف و نه در نوع. ما می گوییم: حتـی مجـاز هم در صـنفش مطرد نیست زیرا رجـل در تمـام حالاـت بر زیـد اطلاـق می شود ولی مجـاز نه تنهـا در نوعش مطرد نیست حتی در صـنف هم چنین نیست زیرا مجـاز دو سـتون دارد. یکی اینکه حتمـا بایـد ذوق و طبع بشـری آن را بپذیرد (این همان علاقه است) دوم اینکه مناسبت مقامی وجود داشـته باشد. مثلا اگر بخواهیم شـجاعت کسـی را تعریف کنیم در آنجا به جای رجل شـجاع، از اسد اسـتفاده می کنم ولی اگر بخواهم غذایی بخوریم و همان فرد هم با ما هم سفره است در آنجـا نمی گوییم: تفضـل یـا اسـد. بنـابراین مجاز حتی در صـنف هم مطرد نمی باشـد. این بر خلاف حقیقت است که در تمام موارد بـدون قیـد و شـرط به زید اطلاق می شود. جواب از اشـکال دوم: اینکه اطراد از حقیقت بدون تأویل است اما در جواب اطراد بـا تأویـل است و علی وجه الحقیقه است. نقـول: بغیر تأویـل قیـد نیست بلکه نـتیجه ی اطراد است. یعنی اطراد در حقیقت مقیـد به بلا تأویل نیست بلکه بلا تأویل نتیجه ی اطراد است. بنابراین اشـکال دوری که محقق خراسانی بر آن وارد کرده اسـت صحیح نیست. بنابراین اگر بگوییم: الاطراد عباره عن کثره اسـتعمال اللفظ فی معنی بلا تأویل و علی وجه الحقیقه. ممکن اسـت قیـدیت به ذهن برسـد ولی اگر بگوییم: اطراد این است که لفـظ به قـدری در معنـا به کـار رود تـا جـایی که انسان متوجه شود تأویلی در کار نیست. با این بیان نتیجه بودن بغیر تأویل شـفاف تر می شود. جواب از اشکال سوم: محقق خراسانی هنگامی که اشـکال دور را مطرح کرد گفت جوابی که در تبادر دادیم در اینجا وارد نیست زیرا هر دو طرف علم تفصـیلی می باشد. نقول: علی وجه الحقیقه قیـد اطراد نیست تا دور حاصل شود. علی وجه الحقیقه نتیجه ی کار است و اصـلا دوری به وجود نمی آیـد. تم الکلام فی الاشـکالات الثلاثه التی اوردها المحقق الخراسانی بقی الکلام فی الاشـکال الرابع الـذی اورده الامام قـدس سـره: همینکه فهمیـدم زیـد رجـل است و عمرو رجـل است و بکر رجـل است در همه ی اینهـا از صـحت حمل حقیقت را می یابم و متوجه می شود رجل برای ماهیت مشترکه وضع شده است و دیگر نوبت به اطراد نمی رسد زیرا اطراد هنگامی حاصل می شود

که ده ها مورد حمل و امثال آن را ببینم تا متوجه شوم اطراد وجود دارد. یلاحظ علیه: امام قدس سره بحث را در جایی مطرح می کند که با یک حمل و دو حمل علم به حقیقت حاصل می شود در این حال اگر علم به صحت حمل داشته باشیم نوبت به اطراد نمی رسد. ولی بحث ما در جایی است که در صحت حمل شک داریم و احتمال می دهیم حمل ها هرچند صحیح است ولی شاید علی وجه المجاز باشد. بنابراین بحث ما در مورد جاهل به لغت است از این رو ناچاریم آنقدر آزمایش کنیم و موارد استعمال را ببنیم تا به اطراد دست یابیم و مطمئن شویم استعمال علی وجه الحقیقه می باشد. با این بیان می گوییم در جهان امروز راه بیشتر در اطراد منحصر است. تبادر و صحت حمل بیشتر مربوط به اهل لسان است که امروزه کمتر کسی پیدا می شود که اهل لسان باشد و برای فهم معنا به تبادر و صحت حمل روی آورد. امروزه غالبا غیر اهل زبان از طریق اطراد معنای لفظ را متوجه می شوند. ثم ان ههنا اصطلاحات ثلاثه: اصطلاح اول مربوط به عموم ادباء و فقهای عالم است که می گویند: الاصل فی الاستعمال الحقیقه. این اصطلاح در جایی است که هم حقیقت را می شناسیم و هم مجاز را. می دانیم (اسد) حقیقت در حیوان مفترس است و مجاز در رجل شجاع می باشد ولی نمی دانیم متکلم کدام را اراده کرده است. در این حال آن را بر حقیقت حمل می کنیم تا اینکه به قرینه ای بر خلاف آن دست یابیم. اصطلاح دوم مربوط به سید مرتضی است که می گوید: الاستعمال دلیل الحقیقه ایشان می گوید اگر کلمه ای در معنایی به کار رود آن نشانه ی حقیقت است هر چند اگر حقیقت و مجاز را نشناسیم. صرف استعمال موجب کشف حقیقت است مگر اینکه برای مجاز قرینه ای باشد از این رو ایشان معتقد است امر حقیقت در وجوب و ندب است زیرا امر در هر دو به کار رفته است. اصطلاح سوم عبارتا است از: الاطراد دلیل الحقیقه و الموضوع له در این مورد هم مانند اصطلاح دوم نه حقیقت را می شناسیم و نه مجاز را ولی فرق آن با قبلی این است که سید مرتضی صرف یک یا دو استعمال را کافی می داند ولی در اطراد چنین نیست و باید استعمال آن بسیار باشد و در اقوام مختلف و در حالات مختلف به یک شکل استعمال شود. بقیت هنا علامه رابعه و هو تنصیص اهل اللغه: یعنی اهل لغت بگویند معنای فلان لغت چیست. اصولیین در مباحث جلد دوم در بحث حجیت قول لغوی کمی این بحث را مطرح کرده اند ولی جای آن در همین مبحث حقیقت و مجاز است. اصولیین نسبت به حجیت قول لغوی هر چند عملا قائل به حجیت هستند ولی لسانا آن را قبول ندارند و در مقام عمل برای فهم لغت به کتب لغت مراجعه می کنند. ان شاء الله فردا این بحث را مطرح می کنیم.

ص: ۱۳۱

تنصیص اهل لغت، تعارض احوال و حقیقت شرعیه ۹۰/۰۸/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

یکی از وسائل شناسایی موضوع له از غیر آن تنصیص اهل لغت می باشد. علماء غالبا این علامت را قبول نکرده اند و آن را علامت شناسائی حقیقت از مجاز نمی دانند. شیخ انصاری پرچم دار این نظریه است و آنجا که حجیت قول لغوی را بحث می کند می گوید: قول لغوی حجت نیست زیرا اهل لغت موارد استعمال را بیان می کنند نه صرف موضوع له را و حال آنکه استعمال اعم از حقیقت است. مثلاـ در کتاب قاموس آمده است که کتاب وطن یا صعید در این موارد به کار رفته است که اکثر آن موارد استعمال است و حال آنکه فقیه به دنبال موضوع له است. البته شیخ انصاری در آخر عمر حاشیه ای دارد و

تقریبا سعی دارد از این نظر بر گردد. یلاحظ علیه: این نظریه صحیح نیست زیرا کتبی که در لغت است بر دو قسم است. بعضی از آنها موارد استعمال را ذکر می کنند. مانند لسان العرب، نوشته ی ابن منظور مصری (متولد سال ۷۰۷) به دنبال آن قاموس فیروزآبادی است و هکذا نهایه ی ابن اثیر، مجمع البحرین تألیف طریحی و امثال آن موارد استعمال را بیان می کنند. از این رو این کتب لغت به کار فقیه نمی آید. زیرا استعمال اعم از حقیقت و مجاز است. در مقابل، کتب لغت دیگری وجود دارند که برای بیان موضوع له تدوین شده اند. ابتدا موضوع را بیان می کنند و بعد معانی ای که از آنها مشتق می شود را ذکر می کنند. از این قسم کتاب های لغت، مقاییس ابن فارس را می توان نام برد که ابتدا لفظ را ذکر می کند و بعد مثلا می گوید: لهذا اللفظ اصل واحد. بعد معانی دیگری که متفرع بر این معنا هستند را ذکر می کند که گاه حقیقت هستند و گاه مجاز. مثلا ابن فارس در معنای قضاء می گوید: هذا اللفظ له اصل واحد و حال آنکه شهید ثانی در شرح لمعه برای قضاء ده معنا ذکر می کند مانند صنع، حتم، بیان، موت، بلوغ النهایه، العهد، الایصاء، الاداء و غیره. واقعیت این است که این ده معنا همه به یک معنای اصلی بر می گردد و ما بقی مشتقات آن معنای اصلی هستند. در کتاب المقاییس آمده است: له اصل واحد و هو کل فعل متقن. مثلا در قرآن آمده است: (وَ قَضى رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاه وَ بِالْوالِدَيْنِ إِحْسانا) قضی در این آیه به معنای فعل متقن است یعنی حکم خداوند در این مورد تغییر پذیر نیست. هکذا در آیه ی (فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماوات) علامت این است که فعل خداوند در این مورد فعلی است متقن. در مورد مرگ هم می گویند: (فَمِنْهُمْ مَنْ قَضى نَحْبَهُ وَ مِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِر) یعنی مرگ مری است اجتناب ناپذیر. مثالی دیگر: وحی وحی در قرآن در چهار معنا به کار رفته است و باید دید که آیا برای آنها اصل واحد وجود دارد یا نه. الاشاره السریعه: (فَأَوْحى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا) خداوند به زکریا که نود سال دارد و همسرش که پیر و نازا است وعده داد که که فرزندی به آنها می دهد و علامت آن این بود که زکریا تا سه روز قادر به تکلم کردن با مردم نبود. مردم منتظر بودند که زکریا بیاید و آنها نمازشان را با او بخوانند. زکریا بیرون آمد و به آنها اشاره که خودتان نمازتان را بخوانید. صوت خفی: (وَ كَذلِكَ جَعَلْنا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَياطِينَ الْإِنْسِ وَ الْجِنِّ يُوحى بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُورا) این آیه نشان می دهد که همه ی انبیاء دارای دشمن بودند و اگر کسی دشمن دارد نباید ناراحت باشد. این دشمنان آهسته همدیگر را خبر می کردند. القاء بر قلب: (وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعِيهِ فَإِذا خِفْتِ عَلَيْهِ فَأَلْقِيهِ فِي الْيَم) یعنی بر قلب مادر موسی این مسأله را القاء کردیم. تسخیر: (وَ أَوْحى فى كُلِّ سَماءٍ أَمْرَها) یعنی آسمان ها را تسخیر کرد که هر کدام کار خود را انجام دهند. با مراجعه به کتب اصیل می بینیم که وحی یک معنا بیشتر ندارد و آن کلامی خفی است که حتی لازم نیست از جنس لفظ باشد و همه ی موارد فوق مشتقات آن معنا هستند. اشار، القاء بر قلب و سایر موارد همه از باب کلام خفی است. بنابراین برای دیدن معنای اصلی باید به مقاییس یا اساس اللغه نوشته ی زمخشری مراجعه کرد. و ههنا نکته اخری: اگر انسان با کتب لغت انس بگیرد و مراجعه ی آن به کتب لغت زیاد باشد به تدریج می تواند با دقت و تفکر، معنای اصلی را به دست آورد. بحث مفصل تر در مورد اهل لغت را در مباحث ظن در حجیت قول لغوی بحث می کنند. عجیب این است که غالبا قول لغوی را حجت نمی دانند ولی در مقام عمل همه به کتب لغت مراجعه می کنند. الامر الثامن فی تعارض الاحوال: حالت هایی که بر لفظ عارض می شود عبارت است از: التجوز، التخصص، التعیین، الاشتراک، النقل و الاضمار مثلا در قرآن آمده است: (اسئل القریه) و می دانیم قریه قابل سؤال نیست. گفته شده است که احد الامرین را باید به کار ببریم یا اینکه بگوییم اضماری در کار است و مراد اهل قریه می باشد و یا اینکه مرتکب مجاز شویم و بگوییم مراد از قریه اشخاص قریه است. حال اگر امر دائر بین اضمار و مجاز شود کدام را باید مقدم کنیم؟ صاحب قوانین و دیگران وجوه متعددی را بر تقدم هر یک بیان کرده اند. صاحب قوانین پانزده صورت برای تعارض احوال ذکر می کند: به این گونه که تجوز را با پنج تای بعدی هر کدام مقایسه

کرده است. بعد تخصیص را با چهار تا، بعد تقیید را به سه تا و هکذا اشتراک را به دو تا و نقل را با اضمار. روی هم رفته پانزده صورت می شود. صاحب قوانین دلیل هایی عقلی بر تقدم هر کدام هنگام تعارض بیان می کند. محقق خراسانی می فرماید: این مبحث را باید از اصول بیرون کرد. زیرا وجوهی که در تعارض احوال بیان می شود غالبا وجوهی است عقلیه و وجوه عقلیه ظهور ساز نیست. ما به دنبال ظهور عرفی هستیم. یعنی فردی که در میان مردم بزرگ شده است ظهور را از آن بفهمد. الامر التاسع: فی الحقیقه الشرعیه برای این بحث و هکذا بحثی که در آینده مطرح می کنیم که آیا الفاظ عبادات و معاملات بر صحیح وضع شده است یا اعم از آنچه قبلا خواندیم استفاده می کنیم و آن اینکه تبادر و صحه حمل علامت حقیقت است. مقدمه: آیا شارع مقدس به مردم گفته است من لفظ صلاه را از معنای دعا به این حقیقت شرعیه نقل می دهم یا اینکه شارع صلاه را در ابتدا در معنای جدید مجازا به کار برد زیرا بین معنای حقیقی (که دعا است) و معنای مجازی (که نماز است) رابطه ای وجود داشته است. بعد به سبب کثرت استعمال حقیقت متشرعه به وجود آمد. باید دید آیا حقیقت شرعیه صحیح است که پیامبر اکرم (ص) صریحا آن را در معنای جدید وضع کرد و یا حقیقت متشرعه صحیح است یعنی در لسان مسلمین بر اثر کثرت استعمال به معنای جدید منتقل شد. هکذا در بحث آیند که می گوییم آیا الفاظ صلاه و بیع بر صحیح وضع شده است یا بر اعم از صحیح و فاسد. ما هیچ کدام را قبول نداریم و می خواهیم از بحثی که در تبادر مطرح کردیم استفاده کنیم و معتقد هستیم این الفاظ قبل از رسول خدا (ص) در میان عرب بود و در همین ماهیات به کار می رفت. ان شاء الله خواهیم گفت که هم بعید است پیامبر اکرم (ص) این الفاظ را صریحا بر معانی جدید وضع کرده باشد و هم بعید است که سیزده سال پیامبر صلاه را در ارکان مخصوص استعمال کرده باشد و همچنان لفظ صلاه در این ارکان مخصوص مجاز باشد. ما قائل هستیم این الفاظ در معانی جدیدی وضع نشده است بلکه همان معنای قبلی را اصلاح کرد. ان شاء الله در جلسه ی بعد این نظریه را شرح می دهیم.

ص: ۱۳۲

حقیقت شرعیه ۹۰/۰۸/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث در حقیقت شرعیه است. در این بحث دو مقدمه و سه فرضیه و چهار قول را مطرح می کنیم. مقدمه ی اول: بحث ما در واقع یک نوع نتیجه گیری از بحث های پیشین است. قبلا گفتیم یکی از علائم حقیقت تبادر و صحت حمل می باشد. از آن بحث ها در این مورد استفاده می کنیم. مقدمه ی دوم: شکی نیست که الفاظی مانند صلاه و زکاه در عصر امیر مؤمنان علیه السلام در این معانی شرعیه حقیقت شده بود و حتی در عصر خلفاء هم می توان همین ادعا را داشت. بحث در این است که این الفاظ در عصر پیامبر اکرم (ص) و لسان ایشان آیا حقیقت بود یا مجاز مع القرینه. در این مسأله سه فرضیه وجود دارد. هیچ یک از این مسائل برای ما قطعی نیست. فرضیه ی اولی: در جزیره العرب قبل از بعثت پیامبر اکرم (ص) این معانی وجود نداشت و صلاه به معنائی که امروز استفاده می کنیم نبود. فرضیه ی ثانیه: این معانی پیش از بعثی پیامبر اکرم (ص) در جزیره العرب بود اما استعمال آن الفاظ در معانی بسیار نادر بوده است تا جایی که آن الفاظ در معانی حقیقت لغویه نبود. رسول خدا (ص) بعد از بعثت این الفاظ را در آن معانی حقیقت شرعیه کرد. (کیفیت حقیقت کردن به وضع تعیینی بود یا تعینی فرضیه ی

ثالثه: این الفاظ در جزیره العرب در این معانی به شکل وافر استعمال می کرد. غایه ما فی الامر رسول خدا (ص) بعد از بعثت کمی در این معانی دخل و تصرف کرد و جزء و شرطی را افزود و موانعی را در مورد آن بیان کرد. اذا علمت هذا فاعلم ان فی المسئله اقوالا اربعه: القول الاول: قول ابی بکر الباقلانی (متوفای ۴۰۳) او معاصر با شیخ مفید است و با او مناظره ای داشته است. او قائل است این الفاظ در معانی لغویه بوده و در لسان پیغمبر (ص) هم در معانی لغوی استعمال شده است و بعد از ایشان هم در همان معانی لغویه استعمال می شده است. مثلا صلاه در لغت عرب به معنای دعا است و زکاه به معنای نمو است حج به معنای قصد است و پیامبر اکرم (ص) هم آن را در همان معانی به کار برده است. غایه ما فی الباب پیامبر اکرم (ص) مصداق جدیدی از آن را ارائه کرد. آنها تصور می کردند که دعا به معنای بلند کردن دست به آسمان و دعا کردن است و پیامبر اکرم (ص) مصداقی به آن اضافه کرد که همان اجزاء و شرائط مخصوصه است. این کار به شکل تعدد دال و مدلول انجام شد یعنی دال اول موجب بود که صلاه به معنای دعا باشد و پیامبر اکرم (ص) که فرمود: صلوا کما رایتمونی اصلی هم اصل دال را فرمود زیرا فرمود (صلوا) و با (کما رایتمونی اصلی) دال دیگری ارائه کرد که مدلول دیگری داشت. یلاحظ علیه: نمی شود امر واضحی را انکار کرد و گفت صلاه از قبل به معنای دعا بود و بعد از پیامبر اکرم (ص) هم به همان معنا است. نماز با دعا فرق دارد. فقط بخش اندکی از نماز دعا است و بسیاری از آن را سجده و رکوع و حرکات و سکنات خاص تشکیل می دهد. بین نماز و دعا فاصله ی بسیاری وجود دارد. مصداق جدید در جایی که است بین دو مصداق فاصله ی کمی باشد. هکذا ارتباط حج که به معنای قصد است با حجی که آن همه شرائط دارد هر چند در انجام اعمال آن قصد هم وجود دارد. به هر حال این قول ضعیف ترین اقوال است. اگر هم گفته شود این از باب استعمال کل در جزء است در جواب می گوئیم در این حال جزء باید از اجزاء رئیسه باشد مانند: کتب الی عینی که به معنای این است که تمام ماهیت آن فرد عین است و یا اینکه فلانی دست من است یعنی از قدرتی مانند من برخوردار است. القول الثانی: پیامبر اکرم (ص) این الفاظ را در معانی جدید مجازا به کار برد (بر خلاف قول اول که قائل بود این الفاظ در معانی اول خود باقی هستند). اگر پیامبر اکرم (ص) می خواست این الفاظ را در معانی جدید حقیقه به کار برد می بایست آن را وضع کند. در این صورت وضع یا باید تعیینی باشد و یا تعینی. اما تعیینی صحیح نیست زیرا احدی نگفته است که پیامبر اکرم (ص) در ملأ عام به این وضع تصریح کند. اما وضع تعینی صحیح نیست زیرا این کار زمان می برد و زمان کمتر از آن بود که این الفاظ در این معانی حقیقت شود. از این رو بعدها این الفاظ حقیقت متشرعه شد. زیرا مسلمانان آنقدر این الفاظ را در معانی جدید به کار بردند که در میان آنها در معانی جدید حقیقت شد. یلاحظ علیه: زمان استعمال این الفاظ در معانی جدید کم نبود. پیامبر اکرم (ص) ده سال همراه مردم نماز خواند و هر روز پنج بار موذن حی علی الصلاه را تکرار می کرد. این مقدار همان سال اول هم موجب وضع تعینی می شود. القول الثالث: رسول خدا (ص) این الفاظ را از آن معانی لغویه در معانی جدیده به کار برد و هرچند ابتدا مجازا به کار می برد ولی در اندک زمانی بعد این الفاظ در این معانی حقیقت شدند اما بالوضع التعینی (به دلیل کثرت استعمال) بنابراین این الفاظ در عصر پیامبر اکرم (ص) حقیقت شرعیه شدند نه متشرعه. حتی می توان گفت که پیامبر اکرم (ص) در همان وحله ی اول این الفاظ را از آن معانی به این معانی جدید منتقل کرد. البته این کار به شکل وضع تعیینی و نه تعینی نبود بلکه به شکل سومی بود و آن استعمال به داعی وضع بود یعنی پیامبر اکرم (ص) با گفتن (صلوا کما رایتمونی اصلی) هم در معنای جدید استعمال کرد و هم وضع کرد. (همانی که قبلا گفته بودیم که فرزندی به دنیا می آید و از پدربزرگ می خواهند نامی برای فرزند بگذارد و او می گوید: حسین من را بدهید. او با این کار هم استعمال می کند و در قالب آن وضعی انجام می دهد) این همان راهی است که صاحب کفایه انتخاب کرده است. آقا سید ابو الحسن در درس او به

استاد اشکال کرد و گفت: استعمال بداعی الوضع امکان ندارد زیرا در این حال لازم می آید که لحاظ آلی و استعمالی در شیء واحد که لفظ است جمع شود. زیرا وقتی انسان لفظ را استعمال می کند به لفظ لحاظ آلی دارد و به معنای لحاظ استقلالی ولی وقتی می خواهد لفظی را وضع کند به لفظ لحاظ استقلالی دارد و به لفظ لحاظ آلی از این رو جمع بین استعمال و وضع لازم می آید که در لفظ هر دو لحاظ در آن واحد جمع شود و این ناممکن است. محقق خراسانی جوابی به او داده است که ما آن را قبول نداریم. ما می گوییم: مراد از لحاظ آلی چیست؟ اگر آلی به معنای غفلت است یعنی انسان به لفظ غفلت می کند و توجه ندارد در جواب می گوییم این تفسیر صحیح نیست زیرا هنگامی که انسان زبان دومی را یاد می گیرد هم استعمال می کند و هم به الفاظ توجه دارد (بر خلاف زبان مادری که انسان به الفاظ توجه ندارد و فقط عنایت او به معنا است.) اگر هم مراد شما از آلیت وسیله و ابزار بودن است می گوییم: اجتماع آن با لحاظ استقلالی امکان پذیر است. انسان وقتی لفظ اره و کلنگ را به کار می برد هم به آن وسیله توجه می کند و هم به زمینی که می خواهد کلنگ را بر آن بکوبد. در این حال هم می شود به وسیله توجه داشت و هم به ذی الوسیله همچنین کسانی که در مقام خطابه و سخنرانی هستند هم به معانی توجه دارند و هم به الفاظ و دقت می کنند الفاظ زیبا و مسجع را به کار ببرند. تا اینجا بین این سه قول، قول صاحب کفایه اقوی است ولی ما این سه قول را قبول نداریم ما معتقد به قول چهارم هستیم که احتیاج به تتبع در آیات و حدیث و تاریخ عرب دارد. این سه قول ناشی از این است که به تاریخ مسأله توجه شده است. ان شاء الله فردا قول چهارم را مطرح می کنیم.

ص: ۱۳۳

حقیقت شرعیه ۹۰/۰۸/۱۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در حقیقت شرعیه است. تا به حال سه قول را مطرح کردیم. القول الرابع: این قول مختار ماست که از آیه الله بروجردی و امام قدس سره اخذ کرده ایم و آن را پرورش داده ایم و آن اینکه این الفاظ قبل از بعث رسول خدا (ص) در همین معانی به کار می رفت و پیامبر اکرم (ص) نیز همان معانی را به کار برده است. اثبات این قول مبتنی بر قبول دو امر است که اگر ثابت شود این قول هم ثابت می شود. مقدمه ی اول این است که ماهیات صلاه، صوم و حج و غیره قبل از پیامبر اکرم (ص) در آئین های سابق هم وجود داشته است. صاحب کفایه این مقدمه را قبول دارد. با مراجعه به قرآن می توان این امر را ثابت کرد: در قرآن کریم می خوانیم: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ) (بقره / ۱۸۳) این آیه نشان می دهد که همان صیامی که برای ما بود در آئین های سابقه هم بوده است. در آیه ی دیگر می خوانیم که خداوند به حضرت ابراهیم امر فرمود: (وَ أَذِّنْ فِی النَّاسِ بِالْحَجِّ یَأْتُوکَ رِجالاً (پیاده) وَ عَلی کُلِّ ضامِرٍ (سوار بر مرکب) یَأْتینَ مِنْ کُلِّ فَجٍّ عَمیقٍ) (حج / ۲۷) این آیه نشان می دهد که حج در شریعت ابراهیم و بعد از آن بوده است. در آیه ی دیگر می خوانیم که هنگامی که به حضرت مریم گفتند که تو شوهر نداری پس این فرزند را از کجا آوردی حضرت مسیح به سخن در آمد و گفت: (قالَ إِنِّی عَبْدُ اللَّهِ آتانِیَ الْکِتابَ وَ جَعَلَنی نَبِیًّا وَ جَعَلَنی مُبارَکاً أَیْنَ ما کُنْتُ وَ أَوْصانی بِالصَّلاهِ وَ الزَّکاهِ ما دُمْتُ حَیًّا) (مریم / ۳۰ و ۳۱) در این آیه صلاه و زکاه به هر لغتی که بوده باشد بر زبان حضرت مسیح جاری شد. در آیه ی دیگر در

مورد شریعت حضرت اسماعیل می خوانیم: (وَ اذْكُرْ فِی الْكِتابِ إِسْماعيلَ إِنَّهُ كانَ صادِقَ الْوَعْدِ وَ كانَ رَسُولاً نَبِيًّا وَ كانَ يَأْمُرُ أَهْلَهُ بِالصَّلاةِ وَ الزَّكاةِ وَ كانَ عِنْدَ رَبِّهِ مَرْضِيًّا) (مریم / ۵۴ و ۵۵) حتی از بعضی از آیات استفاده می شود که عرب جاهلی نمازی داشت هر چند نمازشان صحیح نبود: (وَ ما كانَ صَلاتُهُمْ عِنْدَ الْبَيْتِ إِلاَّ مُكاءً وَ تَصْدِيَةً) (انفال / ۳۵) یعنی نماز آنها در خانه ی خدا به شکل صوت کشیدن و کف زدن بود از این رو آنها چیزی به نام نماز داشتند. بله برای تحقیق بیشتر می توان به متن تورات و انجیل هم مراجعه کرد. مقدمه ی دوم: این مقدمه ای است مهم ولی صاحب کفایه و محقق نائینی از آن غفلت کرده است و آن این است که در لغت عرب خصوصا قریش که قرآن به زبان آنها نازل شده است قبل از آمدن پیامبر اکرم (ص) این الفاظ در این معانی به کار می رفتند. قبل از رسول خدا (ص) عرب صوم را که استعمال می کرد همان صوم را اراده می کرد و با بردن نام حج همان مناسک خاص را می فهمید. از این رو این الفاظ در این معانی حقائق لغویه بودند. این مقدمه را از سه راه ثابت می کنیم: الطریق الاول: وجود الصله بین القریش و بین اهل الیمن و الشام در قرآن آمده است که اهل قریش هر سال دو بار به سفر می رفتند. (لِإِيلافِ قُرَيْشٍ إِيلافِهِمْ رِحْلَةَ الشِّتاءِ وَ الصَّيْف) اهل قریش زمستان به یمن می رفتند که در جنوب عربستان واقع بود و هوایی گرم داشت و تابستان به شام که در شمال عربستان است می رفتند که خنک بود. یمن مرکز یهود و شام مرکز مسیحیت بود. جمعیت قریش که به یمن و شام می رفتند و عبادات یهودیان و مسیحیان و نماز و صوم آنها را می دیدند. آنها آنچه از اعمال آنها را می دیدند با الفاظ خودشان از آن تعبیر می کردند و با الفاظ خودشان عبادات آنها را برای یکدیگر نقل می کردند. اگر هم گفته شود که آنها در تعبیر از عباداتی که از یهود و نصاری می دیدند به الفاظ دیگری تعبیر می کردند می گوییم کسی تعبیر دیگری از آنها نقل نکرده است. الطریق الثانی: وقتی جعفر بن ابی طالب به حبشه رفت. سلطان حبشه او و بقیه ی مسلمانانی که به حبشه رفته بودند را خواست و از آئین آنها پرسید. جعفر بن ابی طالب اوضاع عرب جاهلی را نقل کرد و گفت یکی از میان ما برخاست و ما را به توحید دعوت کرد (و امرنا ان نصلی فصلینا و ان نزکی فزکینا و ان نصوم فصمنا) جعفر بن ابی طالب با او به زبان عربی سخن می گفت نه به زبان حبشی و مترجم هم آن را ترجمه می کرد. از این رو در میان عرب جاهلی و بالاخص در میان قریش این ماهیات بوده و قریش هم از آن ماهیات به همین الفاظ تعبیر می کرد. الطریق الثالث: آیاتی در قرآن وجود دارد که در اول بعثت نازل شده است و در آن از این عناوین استفاده شده است. (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِی خَلَقَ خَلَقَ الْإِنْسانَ مِنْ عَلَق... أَ رَأَيْتَ الَّذِی يَنْهى عَبْداً إِذا صَلَّى) سوره ی علق از سوره هایی است که در اوائل بعثت نازل شده است و در آن از لفظ صلاه استفاده شده است.در سوره ی القیامه می خوانیم: (فَلا صَدَّقَ وَ لا صَلَّى وَ لكِنْ كَذَّبَ وَ تَوَلَّى) سوره ی قیامت از سور مکیه و در آغاز بعثت نازل شده است.در سوره ی کوثر می خوانیم: (إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَ انْحَرْ إِنَّ شانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ) در آیه ی سوره ی مدثر می خوانیم: (ما سَلَكَكُمْ فِی سَقَرَ قالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ) با این سه مقدمه ثابت شد که عرب و بالاخص قریش از این ماهیات با همین الفاظ تعبیر می کرد از این رو این الفاظ در عهد رسول خدا (ص) نیز در همین معانی استعمال می شد و این الفاظ در این معانی حقیقت لغویه بوده است از این و حقیقت شرعیه از کار می افتد. مضافا بر این حتی در اشعار جاهلی هم این الفاظ در این ماهیات به کار برده می شد مثلا در اشعار اعشی شاعر بزرگ می توان این الفاظ را یافت. من هنا یعلم که اشکال محقق خراسانی و اشکال مرحوم نائینی وارد نیست. اشکال ایشان این است که وجود این ماهیات در شرایع پیشین دلیل نمی شود که عرب جاهلی یا عرب قریش هم از آن ماهیات به همین الفاظ تعبیر می کرد. جواب آن این است که ایشان فقط به مقدمه ی اول توجه کرده اند و به مقدمه ی دوم عنایت نداشتند. اگر اشکال شود که کلام شما هر چند صحیح است ولی حج، نماز و زکات آنها با آنچه ما داریم متفاوت است. در جواب می گوییم: ماهیت در هر دو آئین یکی است ولی مصداق آنها فرق می کند و وجود اختلاف در مصادیق

دلیل اختلاف در مفاهیم نیست. ثم ما هی الثمره علی فرض ثبوت الحقیقه الشرعیه؟ ما چون حقیقت شرعیه را منکر شدیم این بحث برای ما ثمره ندارد به هر حال مطابق مذهب قوم این بحث را مطرح می کنیم. نتیجه ی این قول کم است و آن اینکه مثلا رسول خدا (ص) فرموده است: (صلوا عند رؤیه الهلال) اگر قائل به حقیقت شرعیه شویم در این حال صلوا به همان دو رکعت نماز حمل می شود و اگر قائل به حقیقت شرعیه نشویم باید صلوا را به دعا حمل کنیم و هنا صور اربعه:هم تاریخ استعمال معلوم است و هم تاریخ وضع (هم می دانیم پیامبر اکرم (ص) کی این کلام را فرمود و هم می دانیم کی صلاه را بر معنای جدید وضع کرده است.) در این حال اگر استعمال قبل از وضع است حمل بر معنای لغوی می شود و الا حمل بر معنای اصطلاحی می شود.هر دو تاریخ مجهول است. در این صورت کلام مجمل می شود.تاریخ استعمال معلوم و تاریخ وضع مجهول است. در این صورت اصاله عدم النقل الی زمان الاستعمال جاری می شود و در نتیجه بر معنای لغوی حمل می شود. محقق خراسانی در کفایه اشکال می کند و می گوید: این اصل ها ظهور ساز نیست. امام قدس سره نیز همین اشکال را تائید می کند.تاریخ وضع معلوم است و تاریخ استعمال مجهول می باشد. در این صورت اصاله عدم الوضع الی زمان الوضع و همان اشکال سابق در اینجا هم جاری می شود. عرف از این نوع اصول غافل است و ما دنبال ظهور عرفی هستیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد الفاظ عبادات و معاملات را بحث می کنیم.

ص: ۱۳۴

حقیقت شرعیه، صحیح و اعم ۹۰/۰۸/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

ما قائل شدیم الفاظ عبادات قبل از بعثت پیامبر اکرم (ص) در همین معانی حقیقت بود. بنابراین طبق مبنای ما این مسأله فاقد ثمره است ولی مطابق نظر دیگران می توان ثمره ای را برای آن تصور کرد. محقق خراسانی می فرماید: ثمره در اینجا ظاهر می شود که اگر رسول خدا (ص) بفرماید: (صل عند رؤیه الهلال) اگر قائل به حقیقت شرعیه شویم در این حال صلوا به همان دو رکعت نماز حمل می شود و اگر قائل به حقیقت شرعیه نشویم باید صلوا را به دعا حمل کنیم و هنا صور اربعه: صورت اول: هم تاریخ استعمال معلوم است و هم تاریخ وضع (هم می دانیم پیامبر اکرم (ص) کی این کلام را فرمود و هم می دانیم کی صلاه را بر معنای جدید وضع کرده است.) در این حال اگر استعمال قبل از وضع است حمل بر معنای لغوی می شود و الا حمل بر معنای اصطلاحی می شود. صورت دوم: هر دو تاریخ مجهول است. در این صورت کلام مجمل می شود در مجمل یا باید به برائت مراجعه کنیم و یا به اشتغال. صورت سوم: تاریخ استعمال مجهول و تاریخ وضع و نقل معلوم است. در این صورت (و صورت بعدی) قانون این است که در معلوم التاریخ اصل جاری نمی شود زیرا زمان آن معلوم است ولی در مجهول التاریخ اصل جاری می شود. (البته صاحب کفایه اصل را در هر دو جاری می داند) اصل جاری شده چنین است: اصاله عدم الاستعمال الی زمان النقل. لازمه ی عقلی آن این است که بعد از استعمال نقل صورت گرفته است. محقق خراسانی به این اصل اشکال می کند: اشکال اول: اصاله عدم الاستعمال با اصاله عدم النقل معارض است. یلاحظ علیه: این اشکال وارد نیست زیرا در معلوم التاریخ اصل جاری نمی شود. اشکال دوم: این اصل ثمره ی شرعی ندارد بلکه اثر عقلی دارد زیرا عقل می گوید: اگر پیامبر اکرم (ص) کلمه ی صلاه را تا زمان نقل استعمال نکرده و بعد از نقل استعمال کرده پس مرادش نماز

است و حقیقت شرعیه ثابت می شود. از این رو اصل مثبت می شود. این اشکال قابل قبول است. صورت چهارم: تاریخ وضع و نقل مجهول است ولی تاریخ استعمال معلوم می باشد. در این صورت نیز در معلوم التاریخ (استعمال) اصل جاری نمی شود ولی اصل در مجهول التاریخ جاری می شود و می گوییم: اصاله عدم النقل الی زمان الاستعمال. لازمه ی عقلی آن این می شود که کلمه ی صلاه در همان معنای دعا به کار برده شده است. محقق خراسانی اشکال می کند و می گوید: این اصل مثبت است زیرا عقل می گوید: اگر شارع مقدس تا زمان استعمال نقل نکرده است پس نقل بعد از استعمال بوده است و استعمال در همان معنای دعا می باشد. اشکال دوم این است که اصاله عدم نقل اصل عقلائی و در فقط در جایی جاری می شود که در اصل نقل شک کنیم یعنی ندانیم کلمه ای منقول هست یا نه ولی اگر در جایی بدانیم کلمه منقول است و فقط در تقدم و تأخر شک داشته باشیم در آنجا چنین اصلی وجود ندارد. این اشکال بسیار خوب است. امام قدس سره اشکال بهتری مطرح می کنند و می گویند اگر هم فرض کنیم که اجرای این اصول صحیح باشد و در صورت سوم و چهارم اصل در مجهول التاریخ اجرا شود ولی این مسائل عقلی است و برای عرف ظهور نمی سازد. این خصوصیات را نوع مردم متوجه نمی شوند. ظهور امری عرفی است و با این مسائل عقلی که مردم از آنها غافلند ظهور ایجاد نمی شود. الامر العاشر: اسامی العبادات اسام لخصوص الصحیح او الاعم در این امر در دو مقام باید بحث کنیم: یک مقام در عبادات است و مقام دیگر در معاملات. محقق خراسانی این دو مقام را از هم جدا کرده است. این بحث هم در صلاه مطرح می شود و هم در بیع. نکته ای ادبی: صاحب کفایه یک اشکالی ادبی مرتکب می شود و آن را تکرار هم می کند و آن اینکه در عنوان می گوید: او للاعم منها. افعل تفضیل یا با الف و لام است یا با من اضافه از این رو یا باید گفت: للاعم یا لاعم منها. ابتدا بحث عبادات را مطرح می کنیم و عنوان بحث فقط شامل قول سوم و چهارم می شود. (همان چهار قولی که در حقیقت متشرعه مطرح کریدم. باقلانی در قول اول می گفت هیچ تغییری ایجاد نشده است و صلاه در لسان پیامبر اکرم (ص) به معنای دعا است و منتها او مصداق جدیدی را ارائه کرده است. قول دوم این بود که صلاه در لسان رسول خدا (ص) مجازا به کار رفته است و بعد در لسان اصحاب حقیقت متشرعه شده بود. طبق این دو قول عنوان صلاتی که لفظ عبادت باشد وجود ندارد زیرا طبق این دو قول یا نقلی در کار نیست و یا اگر نقلی باشد بعد از حیات پیامبر اکرم (ص) بوده است. بله طبق قول سوم و چهارم این بحث مطرح می شود. قول سوم نظر محقق خراسانی است که پیامبر اکرم (ص) این الفاظ را بداعی الوضع استعمال کرد. قول چهارم هم قول ماست که گفتیم عرب جاهلی قبل از بعثت پیامبر اکرم (ص) از این الفاظ همان معانی جدید را متوجه می شد. یعنی عرب جاهلی که این کلمات را از معنای اصلی بر این ماهیات منتقل کرد آیا از آن ماهیت صحیحه می فهمید یا اعم) ما می گوییم عنوان بحث هر چند شامل دو قول اول نیست ولی ملاک بحث آن دو را نیز شامل می شود. به این بیان که در قول اول می گوییم باقلانی می گوید: صلاه اکنون هم به معنای دعا است و پیامبر اکرم (ص) آن را به معنای دعا به کار برد. غایه ما فی الباب او مصداق جدیدی از دعا را که عرب از آن بی خبر بود ارائه کرد. پیامبر اکرم (ص) تصور در مفهوم نکرد ولی در مصداق تصرف کرد (به شکل تعدد دال و مدلول به این گونه که اول فرمود: صلوا و همه از آن دعا کردن فهمیدند و بعد که اضافه کرد: کما رایتمونی اصلی دال جدید و مدلول جدیدی را نشان داد.) از این رو طبق این قول می توان گفت که آیا دال دوم که مصداق جدیدی را مطرح کرد اشاره به مصداق صحیح بود یا اعم از صحیح و فاسد. به گونه ای که بعدها که پیامبر اکرم (ص) کلمه ی صلاه را استعمال کرده است تابع دال دوم باشد و استعمال اول پیامبر اکرم (ص) در مورد این دال الگو برای استعمالات بعدی است یعنی اگر پیامبر اکرم (ص) در ابتدا آن را در صحیح به کار برد استعمال بعدی ایشان هم تابع همان است و هکذا اگر اولی را در اعم به کار برده باشد. اما قول دوم می گوید: پیامبر اکرم سیزده سال در مکه و ده سال در مدینه صلاه را مجازا

در معنای نماز استعمال کرد و بعد از رحلت ایشان این لفظ حقیقت متشرعه شد. این قول هم می تواند داخل در بحث باشد به این بیان که بین معنای لغوی و نماز باید رابطه باشد تا بتوان دعا را مجازا در صلاه به کار برد از این رو پیامبر اکرم (ص) این علاقه را بین دعا و نماز صحیح ملاحظه کرد یا بین دعا و نماز اعم از صحیح و فاسد به گونه ای که در مرحله ی اول به هر شک استعمال کرده است همان تا آخر عمر ایشان باقی باشد. المطلب الثانی: معنای صحیح و فاسد چیست؟ محقق خراسانی بدون مراجعه به کتب لغت به بررسی معانی این دو مبادرت می ورزد و می گوید: صحت به معنای تمام است و فاسد به معنای ناتمام و ناقص است. بعد اضافه می کند: فقها در معنای صحیح گفته اند که نماز صحیح چیزی است که احتیاج به اعاده و قضا نداشته باشد. متکلمین می گویند: صحیح و فاسد به معنای موافقت و مخالفت شریعت است. بعد محقق خراسانی سعی در جمع بین این اقوال می کند و می گوید: هر کس از دید خود به دو لفظ نظر کرده است. فقیه به دید اعاده و عدم آن به صحیح می بیند و در نتیجه صحیح را به معنای مسقط قضا و اعاده می بیند. متکلم کاری به اعاده ندارد بلکه او از خداوند و صفات و افعال او بحث می کند. یکی از افعال خداوند ثواب و عقاب است بنابراین متکلم به مطابقت عمل با شریعت و عدم آن نظر دارد تا بتواند ثواب یا عقاب را بر آن بار کند.

ص: ۱۳۵

صحیح و فاسد ۹۰/۰۸/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

سلیقه ی محقق خراسانی این است که قبل از بیان هر مسأله مقدماتی را مطرح می کند. مقدمه ی اولی یا امر اولی که مطرح می کند این است که صحت و فساد به چه معنایی می باشد. عقیده ی ایشان این است که صحت به معنای تمامی می باشد. (قطعا فساد هم به معنای نقص است.) بعد اضافه می کند که اگر فقهاء صحت را به معنای مسقط اعاده و قضاء تفسیر کرده اند و یا متکلمین صحت و فساد را را به موافق و مخالف شریعت تفسیر کرده اند آنها در صدد این نبودند که آن را مطابق معنای لغوی تفسیر کنند بلکه در صدد این بودند که مطابق مذهب خودشان آن را توضیح دهند زیرا آنی که برای فقیه معتبر است اعاده و عدم اعاده است. متکلم هم به دنبال موافقت عدم موافقت می باشد. در هر حال صحت به معنای تمام می باشد. نقول: ملاک صحت گاه کیفیت است و گاه کمیت. اگر کیفیت ملاک باشد در آن صورت بین صحت و فساد تقابل تضاد وجود دارد. (تقابل بر چهار قسم است قسم اول تقابل تضاد است مانند سیاهی و سفیدی) بنابراین هم صحت و هم فساد هر دو امر وجودی هستند (مانند بیاض و سواد) کیفیت به این معنا است که اگر یک شیء از ملائمت نوعی برخوردار باشی آن را صحیح می نامند. مثلا دارو اگر صحیح باشد به این معنا است که آن کیفیت خاص را دارا است. در مورد میوه هم مثلا خربزه اگر از کیفیت نوعی برخوردار باشد به آن می گویند صحیح (و سالم) است. در مقابل آن، فاسد به معنای عدم برخوردای از کیفیت لازم است مثلا خربزه اگر گندیده باشد و یا دارو اگر فاسد باشد و اثر نداشته باشد می گویند فاسد است. در روایت می خوانیم: (لَا یُورِدَنَّ ذُو عَاهَهٍ عَلَی مُصِحٍ) یعنی کسی که بیمار است (مانند بیماری زکات) مانند با انسان سالم مخالطه نداشته باشد. در این روایت (ذو عاهه) که به معنای بیمار است در مقابل (مصح) قرار داده شده است. بنابراین صحیح به معنای سالم است. تا اینجا ثابت شد که اگر کیفیت مراد باشد، صحت به معنای تمامیت نیست (همانطور که محقق خراسانی گفته است.)

اما اگر کیفیت ملاک نباشد بلکه کمیت ملاک باشد. در این صورت در مقابل صحیح نمی گویند فاسد بلکه واژه ی معیب را استعمال می کنند. مثلا اگر اسبی باشد که یک چشمش کور است به آن معیب می گویند نه فاسد. بنابراین اگر تام الاجزاء باشد صحیح است و الا معیب. اگر کلام صاحب کفایه صحیح باشد فقط در این قسم جاری است یعنی اگر اجزاء کامل باشد عمل صحیح است و الا فاسد است یعنی معیب می باشد. در نماز می توان هر دو را تصور کرد اما کیفیت به این گونه است که اگر کسی حمد و سوره را از نظر ادای مخارج حروف غلط بخواند که در این صورت عملش فاسد است و اگر همه را از محل مناسب ادا کند عملش صحیح می باشد. اما کمیت به این شکل است که اجزاء حمد و سوره را کم بخواند که در این صورت عملش فاسد و معیب است. نتیجه این شد که ابتدا باید ببینیم میزان در صحت چیست. اگر میزان در صحت کیفیت شیء است یا باید طبیعت نوعیه و یا اینکه اثر مطلوب از آن موجود باشد. هر کدام از این دو از بین برود فساد به آن تسری می یابد. در این قسم بهتر است به جای صحت واژه ی سالم را به کار ببریم مانند غذای سالم و غذای فاسد. اما اگر میزان کمیت باشد در آن محفوظ بودن طبیعت نوعیه و اثر دخالت ندارد بلکه می گوییم: اگر همه ی اجزاء باشد صحیح، و الا معیب است. از این رو در خیارات می گویند: صحیح و معیب. اگر به مقاییس اللغه مراجعه کنیم می بینیم که او هم به صحت به ملاک کیفیت و به صحت به ملاک کمیت اشاره کرده است. الامر الثانی: ما هو المراد من الصحیح؟ وقتی می گوییم اسماء العبادات موضوعه للصحیح، مراد از صحیح چیست؟ در این مورد سه احتمال وجود دارد: احتمال اول: مفهوم صحیح مراد باشد (صحیح بالحمل الاولی) این احتمال صحیح نیست زیرا معنا ندارد که مثلا صلاه بر مفهوم صحیح وضع شده باشد. احتمال دوم: مراد فرد صحیح باشد (فرد خارجی که همان صحیح بالحمل الشایع است) ما چون قائلیم در اسماء اجناس هم وضع و هم موضوع له عام است نمی توانیم این احتمال را قبول کنیم. احتمال سوم: مراد از صحیح ماهیتی باشد که اگر در خارج تحقق یابد به شکل صحیح محقق می شود یعنی صحیح برای ماهیتی وضع شده است که چنین شان و مقامی دارد که اگر در خارج موجود شود صحیح باشد. در اینجا صحت از عوارض وجود الشیء است نه ماهیت. این احتمال قابل قبول است و مراد از ماهیت مثلا همان اجزاء نماز است بنابراین صحت به این معنا می شود که اگر این اجزاء در خارج واقع شوند به شکل صحیح واقع شوند. بعضی چیزها از آثار ماهیت است مانند زوجیت که از آثار ماهیت اربعه است نه از آثار وجود آن. بنابراین اگر وجود خارجی هم محقق نشود باز با تصور اربعه زوجیت هم تصور می شود. ولی بعضی چیزها از آثار وجود است مانند حرارت که از آثار وجود آتش است. صحت هم از آثار وجود ماهیتی مانند نماز است نه از آثار ماهیت. الامر الثالث: مرکب هم اجزایی دارد و هم شرائطی. شرایط هم گاه شرعی است و گاه عقلی. مثلا شرایط عقلیه ی نماز عبارتند از قصد الوجه (عمل واجب است یا مستحب)، قصد الامر (قصد کردن امر به نماز)، عدم تعلق النهی (مانند صلاه در دار غصبی) و عدم الابتلاء بالمزاحم بالاهم (مانند نماز در مقابل ازاله ی نجس) حال کسی که قائل است نماز برای صحیح وضع شده است آیا همه ی اجزاء و شرایط چه عقلی باشد یا شرعی را لازم الوجود می داند؟ اما اجزاء یقینا باید باشد. مثلا در نماز تمامی اجزاء مانند رکوع و سجود و حمد باید اتیان شود. انما الکلام در اینکه آیا شرایط هم داخل است یا نه؟ شرط به گفته ی فلاسفه یا متمم فاعلیت فاعل است و یا متمم قابلیت قابل. اصولیین می گویند: شرط آن است که تقید داخل است و قید خارج مثلا وضو برای نماز خارج از نماز است ولی تقید آن که طهارت نفسانیه است داخل می باشد. هکذا کعبه جزء نماز نیست ولی استقبال که تقید است داخل نماز می باشد. در اولی مثلا اگر آتش بخواهد بسوزد باید پنبه در مقابل آن باشد. از این رو می گویند معاطاه شرط متمم فاعلیت فاعل است. در دومی مثلا اگر هیزم اگر بخواهد آتش بگیرد باید خشک باشد. به هر حال باید دید که آیا شرایط داخل در مسمای نماز است یا نه به این معنا که رسول خدا (ص) که نام این عمل را صلاه گذاشته است و یا ملتی که قبل از پیامبر اکرم (ص) لفظ

نماز را بحث کرده اند شرایط را هم داخل میدانستند؟ شیخ انصاری قائل به عدم است و می فرماید: رتبه ی آنها با هم فرق دارد شرایط، در مرحله ی بعد از مقتضی هستند (مقتضی همان اجزاء است) و یا متمم فاعلیت فاعل و یا متمم قابلیت قابل است. نقول: این کلام از شیخ انصاری بسیار بعید است زیرا ما در مقام مسمی هستیم و مانعی ندارد که در اسم گذاری هر دو را جمع کنیم. بله در عالم تکوین و خارج حق با شیخ انصاری است و مقتضی که اجزاء باشد در رتبه ی اول و شرط در رتبه ی بعد است ولی ما در مقام تسمیه هستیم. در این مقام مثلا می گوییم: موجود هم بر واجب وضع شده است و هم بر ممکن. با این بیان شروط شرعیه داخل نماز است (مانند طهارت نفسانیه که از وضو حاصل می شود. اما در مورد شروط عقلیه می گوییم: گروهی مانند صاحب کفایه قائل هستند شروط عقلیه محال است متعلق امر باشد. مثلا صاحب کفایه می گویند قصد الامر محال است تحت دائره ی امر قرار گیرد. با این مبنا مسلما این شروط جزء مسمی نمی باشد. زیرا چیزی که تحت امر قرار نمی گیرد نباید جزء مسمی باشد. بنابراین رسول خدا (ص) که اسم گذاری می کرد این چهار شرط عقلی را جزء مسمی قرار ندارد. ما قائل هستیم همه ی اینها امکان دارد که متعلق امر قرار گیرد. مثلا شارع مقدس هنگام امر به نماز می تواند بگوید صل مع قصد الامر و یا صل بلا تعلق النهی و یا صل مقیدا بعدم الابتلاء بالمزاحم و هکذا. با این حال می گوییم: غلبه با اجزاء و شرایط شرعیه است و دیده نشده است که شرایط عقلیه را جزء مسمی قرار دهند. این کار عرفیت ندارد و فقط امکان اندراج آنها در مسمی وجود دارد. بحث اخلاقی: اولین قدم بار تهذیب نفس تفکر است. (من عمر قلبه بالتفکر حسنت افعاله فی السر و الجهر.) یعنی کسی که قلبش را به تفکر آباد کند کارهای آشکار و پنهانش سامان می یابد و نیکو می شود. در زبان عرب عمّر به معنای عمر طولانی کردن است و عمر بدون تشدید به معنای آباد کردن بر خلاف زبان فارسی که تعمیر که از عَمر است به معنای آباد کردن می باشد. بعد از تفکر، قدم دوم در تهذیب نفس مجازات هایی است که انسان برای خودش وضع می کند. همان گونکه شرع مقدس برای انسان مجازات هایی وضع می کند که اگر کسی کار زشتی انجام داد حد و قصاصی برای او وضع شده است انسان هم باید برای خودش در مقابل اعمال زشت مجازات هایی تعیین کند. مثلا به نفس خود بگوید: من با تو شرط می بندم که اگر یک روز دروغ بگوید یک روز روزه می گیرم و یا اگر روزی به غیبت گوش دهم یک شبانه روز بجز غذای لازم چیز دیگری نمی خورم. امیر مؤمنان علیه السلام در حدیثی می فرماید: (من استدام ریاضه نفسه انتفع) کسی که به پای جریمه هایی که برای خودش معین می کند بایستد نفع می برد. به تدریج با این کار ترک گناه برای فرد ملکه می شود و به راحتی این کار را انجام می دهد.

ص: ۱۳۶

صحیح و اعم ۹۰/۰۸/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

محقق خراسانی در بحث صحیح و اعم مقدماتی را بیان کرده است. در این جلسه به امر پنجم می پردازیم فنقول: الامر الخامس: لابد من وجود الجامع علی کلی القولین قائل به صحیح و قائل به اعم هر دو باید جامعی را تصویر کنند. زیرا کلمه ی صلاه علم نیست تا وضع و موضوع له در آن خاص باشد. کلمه ی صلاه مانند اسماء اجناس است و وضع و موضوع له در آن عام می باشد. لا اقل اینکه وضع عام و موضوع له آن خاص باشد. اگر وضع عام است باید مفهوم عامی را تصور کنیم. حال

اگر بر خود آن مفهوم عـام چیزی را وضع کردیم هم وضع و هم موضوع له عـام می شود (ماننـد تصور حیوان نـاطق و وضع بر خود حیوان ناطق) ولی اگر بر مصادیق عام وضع کردیم وضع عام و موضوع له خاص می شود. در مورد صلاه هم وقتی مفهوم عام و جامعی را تصور کردیم و بر خود آن لفظ صلاه را وضع کردیم وضع و موضوع له عام می شود ولی اگر بر مصادیق آن جامع وضع کردیم ماننـد نماز زیـد، نماز عمرو و نماز بکر در این صورت وضع عام و موضوع له خاص می شود. از این رو چه قائـل به صـحیح شویم و چه قائل به اعم بایـد مفهوم عام و جامعی را تصور کرد. غایه ما فی الباب جامع در نزد صـحیح فقط بر افراد صـحیح منطبق می شود ولی نزد اعم، بر افراد صـحیح و فاسـد منطبق می گردد. الامر السـادس: بحث در امر پنجم کبروی بـود و اینکه بایـد جـامعی را تصور کرد. در این امر بحث صغروی است و آن اینکه آن جـامع چه چیز است. تصویر جـامع چه قائل به صـحیح شویم و چه قائل به اعم مشـکل است. مخصوصا اگر قائل به صحیح شویم زیرا: اولا: نماز صحیح از نظر کمیت بـا هم متفـاوت است و نمـاز دو رکعتی، سه رکعتی، چهار رکعتی، نماز خائف و هکـذا صـلاه غرقی که فقط دو تکبیر و چهار تکبیر است. اگر نماز بر سه رکعتی وضع شـده باشـد بر غیر آن صدق نمی کند و نماز دو رکعتی در سـفر در حق حاضـر باطل است. ثانیا: نماز صـحیح از نظر کیفیت نیز با هم متفاوت است. نماز گاه ایسـتاده است، گاه نشسـته و گاه به شکل خوابیده نماز خوابیـده بر کسـی که استطاعت ایسـتادن دارد باطـل است و هکـذا. ثالثـا: نمـاز گـاه بـا وضو است و گاه با تیمم از این رو چه جامعی می تواند فرد متوضا و متیمم را در بر بگیرد. اذا علمت هذا فنقول: تصویر الجامع عند المحقق الخراسانی: کلمه ی صلاه بر یـک جامع بسـیط وضع شـده است که بر همه ی این افراد منطبق است. بعـد اضافه می کنـد: ما اسم آن جامع را نمی دانیم و فقـط چون اثرش موجود است به آن جـامع پی می بریم. اثر، این است که تمـام نمازهای صـحیح (تنهی عن الفحشاء و المنکر) می باشـند. از این اثر پی به مؤثری می بریم که بسیط است و بر همه ی انواع صلوات منطبق می باشد. مطابق قاعده ی الواحد لا یصـدر الا عن الواحد می گوییم: معلول واحد که همان نهی از فحشاء است فقط از علت واحد صادر می شود بنابراین مؤثر هم بایـد واحـد و بسـیط باشـد. نقول: قـانون مزبور به این معنا است که الواحـد که بسـیط من جمیع الجهات باشـد لا یصـدر الا من الواحد زیرا اگر این واحد از کثیر (مثلا دو تا) سـر بزند دیگر واحد نمی باشد. به دلیل اینکه معلول که از علت سر می زند باید بین آن دو تنـاسبی باشـد و الاـ هر معلولی از هر علتی سـر می زنـد. بنـابراین وقتی یک معلول از دو علت سـر می زنـد بایـد دو حیثیت در معلول وجود داشـته باشـد و این موجب می شود که معلول دیگر واحـد، بسیط من جمیع الجهـات نباشـد. از این رو عقـل اول که بسیط من جمیع الجهـات است از واجب که بسـیط من جمیع الجهـات است سـر زده است. یلاحـظ علیه: اولا: در کلمات محقق خراسانی تناقض است و ایشان گاهی می گوید (تنهی عن الفحشاء) مشـیر به جامع است جامع چیز دیگری است و گـاهی می گویـد: همان نهی از فحشاء و منکر جامع می باشـد. البته این از باب سـهو قلم است. ثانیا: اینکه الفاظ را بر معانی وضع می کننـد تا مردم آن معانی را بفهمنـد از این رو چگونه می توان گفت که لفظ صـلاه را بر جامعی وضع کرده اند که ما آن رانمی دانیم و فقـط به آثـار آن راه داریم. بله در تکوین حق بـا محقق خراسـانی است مثلا ممکن است کسـی از ما بپرسـد الکتریسیته چیست و ما نتوانیم آن را توضیح دهیم و فقط بگوییم اثر آن گرما و یا نور است. ولی ما در مقام وضع هستیم و اگر لفظی را بر یک معنا وضع می کننـد برای آن است که معنا را متوجه شونـد. ثالثا: قاعـده ی الواحـد ارتباطی به بحث ما نـدارد. قاعـده ی الواحـد مربوط به بسـیط من جمیع الجهـات است (ماننـد عقل اول که صـرف الوجود است) این قاعـده ربطی به نماز نـدارد که هر چنـد واحـد در نوع است ولی مصـداقا کثیر است. یعنی نمـاز ناهی از فحشاء است مصـداق متفاوت دارد و فرد با نماز خوانـدن نه دروغ می گویـد و نه غیبت می کند و نه ربا می خورد. ثم ان ههنا اشکالا توجه الیه المحقق الخراسانی و صار بصـدد الجواب: در مبحث اشـتغال گـاه بحث در اقـل و اکثر است و گـاه شک در محصل. توضـیح ذلک: بحث اقل و اکثر این

است که مأمور به کثیر است و مردد بین اقل و اکثر می باشد مثلا نماز اسم است بر اجزاء ده گانه و شک داریم آیا یازدهمی هم جزء است یا نه. به این اقل و اکثر ارتباطی می گویند و در اصول آمده است که در این مورد در مشهور برائت جاری می شود به این بیان که ده تا متیقن است و یازدهمی مشکوک است و حدیث رفع عن امتی ما لا یعلمون آن را حذف می کند. در مقابل آن شک در محصل است. در این مورد باید احتیاط کنیم. شک در محصل این است که مولی به بسیطی امر کرده است مثلاـ گفته است معجونی می خواهم قلبم را تقویت کند. (تقویت قلب امر بسیط است.) عبد در مقام درست کردن معجون شک کرد که آیا عناب هم جزء آن هست یا نه در این حال عبد باید احتیاط کند و آن را جزء معجون قرار دهد زیرا واجب امر بسیط است و قابل برائت نیست. بله محصِّل قابل برائت است ولی محصِل مأمور به نیست. آنی که مأمور به است محصَّل می باشد که در آن به دلیل بسیط بودن برائت نمی تواند جاری شود. به عبارت دیگر محصَل گریبان عبد را گرفته است و باید تحصیل شود و عبد اگر در وجود جزء و عدم آن شک کند باید آن را داخل کند تا یقین کند آنچه مولی خواسته است حاصل شده است بنابراین باید احتیاط کند. با این بیان می گوییم: روی مبنای صاحب کفایه باید در همه جا قائل به احتیاط شویم زیرا کلمه ی صلاه برای یک امر بسیط (که نامش را نمی دانیم) وضع شده است بنابراین مولی آن امر بسیط را از ما خواسته است و ما باید آن را تحصیل کنیم و اگر شک کردیم جزئی در نماز دخالت دارد یا نه باید احتیاط کنیم تا محصِّل یقینا اتیان شود. ان شاء الله فردا جواب آن را ذکر می کنیم.

ص: ۱۳۷

جامع نزد قائلین به صحیح ۹۰/۰۸/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم هم کسانی که قائل به صحیح هستند و هم کسانی که قائل به اعم می باشند باید جامعی را تصور کنند. محقق خراسانی در تصویر جامع برای صحیح گفت: ما نمی توانیم نام جامع را بیان کنیم ولی از اثر پی به آن می بریم که همان نهی از فحشاء و منکر است. این اثر در تمامی انواع نماز وجود دارد. ایرادهایی که به کلام ایشان وارد بود را مطرح کردیم. بعد محقق خراسانی خود متوجه ایراد دیگری شده و در مقام جواب از آن بر می آید. ایراد مزبور این است که اقل و اکثر گاه استقلالی است و گاه ارتباطی. در استقلالی یقینا برائت جاری می شود یعنی نمی دانم به زید ده تومان بدهکارم یا بیست تومان در آن اقل قطعی است و در اکثر برائت جاری می شود. اقل و اکثر ارتباطی در جایی است که اجزاء به هم مربوط می باشند مانند اینکه می دانم اجزاء نماز ده جزء است و شک دارم یازدهمی هم جزء نماز هست یا نه. در این صورت هم اقل قطعی است و در اکثر برائت جاری می شود و به بیان دیگر علم اجمالی به علم تفصیلی در مورد اقل و شک بدوی در مورد اکثر منحل می شود. اقل و اکثر با شک در محصِل فرق دارد و اگر محصِل بین اقل و اکثر مردد باشد باید احتیاط کرد و جزء مشکوک را هم آورد (این بحث را در جلسه ی قبل توضیح دادیم). اذا علمت هذا محقق خراسانی ایراد مذکور را ذکر می کند و می گوید: با این بیان اگر لفظ صلاه بر یک امر بسیط وضع شده باشد (مانند ناهی از فحشاء و منکر) و من شک کنم که آیا استعاذه جزء است یا نه باید احتیاط کنم و حال آنکه اصولیون در مسأله ی اقل و اکثر قائل به برائت هستند ولی بحث ما مسأله ی نماز را از اقل و اکثر بیرون آورده وارد مسأله ی شک در محصِل می کند. محقق خراسانی در جواب می گوید: شک در محصل بر دو

قسم است: گاهی محصِل وجودی غیر از وجود محصَل دارد. ماننـد معجونی که برای تقویت قلب است خود یک وجود داردو اجزاء هم که عبـارت است از گل محمـدی، عسل، گل بنفشه و غیره وجود دیگری دارد. در این شق حتما بایـد قائل به احتیاط شـد. همچنین است در وضو. اگر بگوییم وضو اسم برای طهـارت نفسـانی است (نه اسم بر غسـلات و مسـحات تا از باب اقل و اکـثر شود که اگر مثلاـ شـک کنیم اسـتنشاق جزء است یـا نه در آن برائت جـاری می کنیم.) ولی اگر وضو اسم برای طهـارت نفسانی باشد که امری است بسیط در این صورت اگر شک کنیم استنشاق جزء است یا نه باید آن را هم اتیان کنیم زیرا اشتغال یقینی به طهارت نفسانی برائت یقینیه را طلب می کنـد از این رو بایـد اسـتنشاق را هم بیاوریم تا یقین کنیم آن طهارت نفسانی حاصل شـده است. ولی گاه محصَل و محصِل وجود جـداگانه ندارند بلکه از قبیل منتزَع و منتزَع عنه می باشـند مانند انسان که منتزَع از افراد است و فرد هم، ممکن است یـک دست داشـته باشـد و یا دو دست در این صورت وجود انسان که طبیعی اسـت عین وجود افراد می باشـد.) نمـاز هم همین گونه است زیرا موضوع له نمـاز النـاهی عن الفحشـاء است، و النـاهی عن الفحشـاء منتزع از رکوع، سـجود و سایر افعال نماز می باشد در این صورت چون منتزَع منه عین منتزَع است در این صورت جریان برائت در منتزَع منه عین جریـان برائت در منتزَع می باشـد. یلاحـظ علیه: بالاـخره واجب منتزَع است یا منتزَع منه. اگر واجب منتزَع منه باشد یعنی همان اجزاء و شـرایط باشد واضح است که اقل و اکثر دارد و امر بسـیط نیست. اگر هم بگویید واجب منتزَع است و عنوان کلی به نـام النـاهی عن الفحشـاء و یا قربان کلی تقی و یا معراج کل مؤمن می باشـد در این صورت به درد سـر می افتید زیرا اگر شک کنیـد که آیا اسـتعاذه هم داخل در عنوان صـلاه است یا نه باید حتما آن را بیاورید تا یقین پیدا کنید منتزَع اتیان شده است و هرگز نمی توانید قائل به برائت شوید. ثانیا: محقق خراسانی تصور کرده است احکام متعلق به خارج است و از این رو گفته است منتزَع و منتزَع منه در خـارج یکی است و مـا می توانیم در آن برائت جـاری کنیم ولی مـا ان شاء الله ما بعـدا این نکته را مطرح می کنیم که واجب، عنوان کلی است و نمی توانـد در خـارج واقع شود از این رو مولی گریبان ما را می گیرد و می گویـد من از تو عنوان کلی را می خواهم و حتما باید یقین به آوردن پیدا کنی و این یقین هم هنگامی حاصل می شود که به اقل اکتفاء نکنی و اکثر را اتیان نمایی. الجامع عند المحقق الاصـفهانی: شـیخ محمد حسـین اصـفهانی متولد ۱۲۹۶ و متوفای ۱۳۶۱ و از شاگردان ممتاز محقق خراسانی است. حاصل کلام ایشان شبیه گفتار محقق خراسانی است ولی بیان آن فرق دارد و می فرمایـد: الماهیات علی قسـمین: ماهیه حقیقیه: اگر ماهیت ماننـد انسان حقیقی باشـد در این صورت ماهیت معلوم است ولی لوازم ماهیات مجهول می باشد. مثلا ماهیت انسان معلوم است و آن حیوان ناطق می باشد ولی مشخصات و تعینات آن مجهول است مثلا در انسان ناطق نیامـده است که ایرانی است یا عراقی، اسود است یا ابیض و هکذا. در مقابل ماهیه اعتباریه است: اگر ماهیت از اجناس عالیه مختلف تشکیل شود اعتباری می شود. (یک جوهر داریم و نه عرض که دیگر ما فوق آنها چیزی وجود نـدارد و اینهـا اجنـاس عالیه هسـتند) نماز از این قبیل است زیرا بخشـی از آن از جنس وضع است (ماننـد رکوع) بخشـی از آن کیف است (مانند قرائت) بخشی از آن از جنس فعل است (رکوع رفتن و سایر حرکات) ماهیات حقیقی فقط تحت یک جنس داخل است مثلا انسان فقط تحت جوهر است ولی ماهیات اعتباری تحت چنـد جنس قرار دارنـد. ماهیات اعتباریه به این شـکل است که مـاهیتش مجهـول است ولی لـوازمش معلـوم است (عکس مـاهیت حقیقیه که مـاهیتش معلوم و لوازمش مجهول بود) لوازم مـاهیت اعتبـاری ماننـد نمـاز می توانـد الناهی عن الفحشاء و یا قربان کل تقی و امثال آن باشـد. و ان شئت قلت: ماهیت حقیقیه را ماهیـات مقولیه می نامنـد یعنی تحت یـک مقوله است ماننـد انسـان که تحت مقوله ی جوهر می باشـد. ولی ماهیات اعتبـاریه دیگر مـاهیت مقولیه نـدارد بلکه مـاهیت انتزاعی و اعتبـاری دارد. بـا این بیان می گوییم: چون نماز از اجناس مختلف تشـکیل شده است نمی توانیم ماهیت آن را بشناسـیم ولی لوازم و خصوصیات آن را می دانیم که الناهی عن الفحشاء و المنکر

است. بنابراین واضع لفظ صلاه را وضع کرده است بر چیزی که ماهیتش مجهول و لوازمش معلوم می باشد. بعد مثال به خمر می زند و می گوید: ماهیت خمر برای ما مجهول است زیرا از قبیل ماهیات انتزاعیه می باشد زیرا گاهی از جو درست می شود و گاهی از انگور، کشمش و عسل ولی آثار آن معلوم است و آن اینکه مسکر می باشد. خمر گاهی ضعیف است و گاهی غلیظ و قوی می باشد و الکل آن گاه کم است و گاه بسیار زیاد. با اینکه درجاتی دارد ولی خمر بر همه صادق است و ماهیتش مجهول و آثارش معلوم می باشد. نقول: ما یک سؤال سه گانه مطرح می کنیم و آن اینکه موضوع له بسیط است یا مرکب. اگر بگویید موضوع له مرکب است هر چه گفتید باطل شده است زیرا در این صورت اقل و اکثر پیدا می کند و دیگر همه ی نمازها را شامل نمی شود زیرا اگر این مرکب دو رکعتی باشد دیگر سه و چهار رکعتی را شامل نمی شود و اگر مرکب به شکل نماز ایستاده باشد دیگر نماز جالس را شامل نیست. بنابراین اگر موضوع له مرکب باشد دیگر نمی تواند تمام شکل های مختلف نماز را شامل شود اگر مرکب باشد فقط یکی را شامل می شود و غیر آن دیگر نماز نیست. بنابراین ناچارا باید بگوید موضوع له بسیط می باشد. در این صورت هم یا مقولی است و یا انتزاعی. اما جامع مقولی نمی تواند باشد زیرا نماز از مقولات متعددی مانند وضع، فعل، کیف تشکیل شده است. بنابراین موضوع له فقط باید بسیط و انتزاعی باشد. در این حال می پرسیم منتزَع واجب است یا منتزَع منه (همان اشکالی که بر محقق خراسانی مطرح کردیم.) اگر منتزَع منه واجب باشد خلف فرض می شود بنابراین باید منتزَع واجب باشد که در این صورت می گوییم در اقل و اکثر باید قائل به احتیاط شوید زیرا از قبیل شک در محصِّل می شود. الجامع عند المحقق النائینی: ایشان نیز از شاگردان محقق خراسانی است. ایشان می فرماید: پیامبر اکرم (ص) (یا هر واضع دیگر) که کلمه ی صلاه را وضع کرده است آن را برای درجه ی علیا و کاملترین شکل وضع کرده است و آن نمازی است که چهار رکعت باشد، قائما اقامه شود، با وضو باشد و هکذا. بعد مجازا بر طبقات دیگر هم اطلاق شده است. این طبقات نازله اثر درجه ی علیا را دارند و آن نمازها هم قربان کل تقی و ناهی از فحشاء و منکر هستند. حتی صلاه غرقی هم این صفت را دارد. فرق کلام ایشان با محقق خراسانی این است که محقق خراسانی دنبال عنوان بسیطی بود که همه ی انواع را شامل شود ولی محقق نائینی عنوان مرکبی را معرفی می کند. بنابراین جامعی که محقق نائینی ارائه کرده است نوع عالی را حقیقه شامل می شود و سایر مراتب را مجازا شامل می شود. ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام ایشان را بررسی می کنیم.

ص: ۱۳۸

تصویر جامع بنا بر قول به صحت ۹۰/۰۸/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تصویر جامع بنا بر قول که صحت است. همانطور که گفتیم علت اینکه اصولیون (چه قائل به صحیح باشند و چه اعم) باید به سراغ جامع بروند این است که چون وضع عام و موضوع عام است و یا وضع عام و موضوع له خاص است حتما باید جامعی باشد که همه ی افراد را در بر بگیرد و الا اگر جامعی نباشد عنوان، مانند صلاه مشترک لفظی می شود مثلا نماز چهار رکعتی یک وضع و نماز با وضو وضع دیگر و هکذا. تا حال چند تصویر برای جامع را مطالعه کردیم و به جامع سوم رسیدیم که محقق نائینی بیان کرده است. ایشان قائل است که نماز حقیقت در نماز تام الاجزاء و الشرایط است و در سایر نمازها به

شکل مجاز استعمال می شود. یلاحظ علیه: از ایشان سؤال می کنیم اینکه مفهوم نماز برای نماز تام وضع شده است آیا مراد مفهوم تام است یا مصداق تام؟ اگر بگویید برای مفهوم تام وضع شده است لازمه اش این است که لفظ صلاه وضع شده باشد برای مفهوم تام (تام به حمل اولی) این کلام یقینا باطل است (و ایشان هم هرگز به این قول قائل نیست) شق دوم این است که صلاه وضع شده باشد برای فرد تام (تام به حمل صناعی) بعدها کلمه ی صلاه را مجازا بر نقائص ها اطلاق کرده اند. اگر این شق مراد باشد باز اشکال دفع نمی شود زیرا دو رکعت که نماز صبح باشد مانند سه رکعت و چهار رکعت همه نماز تام الاـجزاء و الشرایط هستند. به عبارت دیگر ما یک نماز تام نداریم که چهار رکعتی باشد بلکه چندین نماز تام داریم و هر نمازی که از نظر اجزاء و شرایط به شکل تمام و کمال اتیان شود نماز تام است. بنابراین یا نماز باید مشترک لفظی باشد که چنین نیست و یا باید به گونه ای باشد که تمامی این نمازهای تام را شامل شود. بنابراین جامع مذکور نمی تواند صحیح باشد.
الجامع عند المحقق البروجردی: بین افراد صحیح جامع مقولی وجود ندارد و اگر جامعی وجود داشته باشد عرضی است. جامع مقولی همان است که فرد تحت یکی از اجناس عشره قرار بگیرد. (هر چه در عالم است تحت یکی از ده عنوان قرار می گیرند که یکی جوهر است نه تای دیگر عرض که عبارتند از کم، کیف، وضع، جده، فعل، انفعال، و زمان...) اگر چیزی تحت یکی از این عناوین قرار بگیرد محال است تحت جنس دیگری قرار بگیرد زیرا این اجناس عشره بالذات متباین هستند و کیف محل است کم شود و هکذا. با این بیان نمی توانیم در نماز جامع مقولی تصور کنیم زیرا نماز مرکب از اجناس مختلف است. زیرا بخشی از آن که قرائت است کیف می باشد و بخشی از آن مانند رکوع و سجود وضع است و بخشی از آن که حرکت است تحت مقوله ی فعل می باشد. بنابراین باید به سراغ جامع عرضی رویم (نام دیگر آن جامع انتزاعی یا اعتباری است) این جامع باید به گونه ای باشد که تمام اقسام نمازها را تحت پوشش قرار دهد تا مجبور نباشیم به سراغ مشترک لفظی رویم. ایشان ابتدا مثالی می زند و بعد نماز را بر آن قیاس می کند. ایشان می فرماید: مثلا انسان بر جامعی وضع شده که هم انسان یک دست را شامل است و هم انسان دو دست و هم انسانی که یک چشم دارد و هم دو چشم، انسان قد بلند و انسان کوتاه قد و هکذا. حال که انسان برای مفهومی وضع شده است که نسبت به اجزاء لا بشرط است باید بتوانیم همین را در نماز پیاده کنیم. در نماز یک جامع انتزاعی وجود دارد که همان خشوع در برابر خداوند است. خشوع در واقع صورت و واقعیت نماز است و در مقام عمل قائم به تمام اجزاء و شرایط موجود در نماز می باشد. به عبارت دیگر اجزاء و شرایطی که در نماز وجود دارد متشتت و پراکنده است ولی خشوع در مقابل خداوند بین این متشتتات جمع می کند و به آن صورت واحده ای می دهد. این خشوع و خضوع با اولین جزء نماز حاصل می شود و فرد که الله اکبر را می گوید این صورت حاصل می شود. این صورت همانند راکبی بر این اجزاء و شرایط سوار است و همچنان که اجزاء و شرایط بعدی اتیان می شود این مرکب هم با آن به جلو می رود. به عبارت دیگر نماز روحی دارد و بدنی. بدن نماز همان اجزاء و شرایط است ولی آنی که روح نماز است تخشع و خضوع در مقابل خداوند می باشد این جامع در تمام نمازها وجود دارد چه چهار رکعت باشد چه کمتر چه قائم باشد و یا نه و حتی در صلاه غرقی. (محقق خراسانی که قائل بود نام جامع را نمی دانیم، محمد حسین اصفهانی که قریب همان کلام را تکرار کرد. محقق نائینی هم جامع را صلاه تام قرار داده بود ولی این بیان مشکلات تقریبات قبلی را ندارد.) بعد ایشان ان قلتی را مطرح می کند: نماز بر خشوع و خضوع تنهایی وضع نشده است زیرا به خضوع و خشوع به تنهایی نماز نمی گویند. نماز بر خضوع و خشوعی وضع شده است که قائم به اجزاء و شرایط باشد. حال که قائم به اجزاء و شرایط شد می گوییم این اجزاء و شرایط در همه ی اقسام نماز یکسان نیست بنابراین باید به مشترک لفظی قائل شوید. ایشان در جواب می فرماید: بله خضوع و خشوع قائم به اجزاء و شرایط است و به مجموع آنها نماز می گویند ولی این خضوع و خشوع نسبت به اجزاء و شرایط لا

بشرط است. اگر بشرط شیء و یا لا بشرط بود به مشکل بر می خوردیم. مثلا لفظ بیت از همین قبیل است. بیت به جایی می گوینـد که سقفی بر چهار دیوار دیوار بنا شده باشد (بر خلاف مسجد که در تعریف آن سقف داشتن شرط نیست به همین جهت مسجد الحرام سقف ندارد.) این بیت گاه به یک خانه ی محقر که از آن کشاورزی است صدق می کند و گاه به کاخ سعد آباد. واضع هنگام وضع بیت آن را بر مکانی وضع کرده است که چهار دیوار و سقف داشته باشد و از حد اقل ضرورت ها برخوردار باشد ولی از ما بقی ملحقات مانند ایوان داشتن یا نداشتن لا بشرط است. اگر ایوان و یا باغچه باشد آن دو جزء می شونـد و اگر نداشته باشد مانعی ایجاد نمی شود. بنابراین بیت نسبت به صورت بشرط شیء است ولی نسبت به اجزاء لا بشرط می باشد. مثالی دیگر: مصباح (چراغ) بر چیزی وضع شده است که اطراف خود را روشن کند. روز اول مصباح به هیزم های آتش زده که نور تولید می کرد اطلاق می شد. بعدها چراغ های موشی اختراع شد. بعد لامپ و نور افکن روی کار آمد. در مورد مصباح صورت حتما بایـد محفوظ باشد یعنی باید نوری داشته باشد که خود و اطرافش را روشن کند ولی نسبت به اجزاء لا بشرط است. در مورد نماز هم همین مطلب صادق است یعنی خضوع و خشوعی نماز است که قائم به اجزاء و شرایط باشد. صورت حتما بایـد باشـد ولی در اجزاء و شرایط لا بشرط است ولی بالاخره اجزاء و شرایطی بایـد وجود داشته باشـد. کلامی پیرامون غـدیر: فردی یهودی نز عمر بن الخطاب آمـد و گفت آیه ی (الْیَوْمَ أَکْمَلْتُ لَکُمْ دینَکُمْ وَ أَتْمَمْتُ عَلَیْکُمْ نِعْمَتی وَ رَضیتُ لَکُمُ الْإِسْلامَ دینا) در چه روزی نازل شـد؟ اگر در دین یهود چنین آیه ای بود ما آن روز را جشن می گرفتیم. او در جواب گفت: هشتاد و سه روز قبل از وفات پیامبر اکرم (ص) نازل شد. وفات پیامبر اکرم (ص) از نظر اهل سنت دوازدهم ربیع است و عیـد غـدیر هجدهم ذی الحجه است و اگر حساب کنیم عدد هشتاد و سه به دست می آید. ممکن است سؤال شود که عید اسلامی دلیل می خواهد و اگر هم امیر مؤمنان علیه السلام در آن روز به عنوان جانشین پیامبر معرفی شود به چه دلیل آن روز را عیـد می نامیـد؟ می گوییم: اولا ـ پیامبر اکرم (ص) خود، چنین روز را عیـد معرفی کرد و رسول خـدا (ص) به علی علیه السلام فرمود در خیمه بنشین و به مردم امر کرد نزد او بروند و به او تبریک گویند. به همین دلیل اولی و دومی نزد او رفتند و گفتنـد: اصحبت مولای و مولی کل مؤمن و مؤمنه. مضافا بر آن قرآن مجیـد می فرمایـد: حضرت مسیح از خداونـد خواست مائده ای برای آنها بفرستد زیرا گرسنه بودند. (قالَ عیسَی ابْنُ مَرْیَمَ اللَّهُمَّ رَبَّنا أَنْزِلْ عَلَیْنا مائِدَةً مِنَ السَّماءِ تَکُونُ لَنا عیداً لِأَوَّلِنا وَ آخِرِنا) (مائـده / ۱۱۴) حضرت مسیح فرمود که خداونـدا اگر چنین کنی برای اول و آخر ما عیـد خواهـد بود. ما می پرسیم صرف نزول مائـده که آنها را سیر می کرد و از طریق معجزه انجام می شـد موجب می شد که حضرت مسیح آن روز را عید قرار دهـد. بنـابراین آن نعمت معنوی که در روز غـدیر بـود که مـوجب اکمـال دین و نعمـتی دائمی و پیوسته بود که مـایه ی سعادت دنیا و آخرت انسان است یقینا باید موجب عید شود.

ص: ۱۳۹

جامع نزد قائل به صحیح و دلیل قول به صحت ۹۰/۰۸/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم کسانی که قائل به صحیح یا اعم هستند بایـد جامعی را تصور کننـد که تمامی افراد را شامل شود و الا اگر جامعی در کار نباشد باید قائل به مشترک لفظی شوند زیرا نماز به اشکال مختلفی اتیان می شود و واژه ی صلاه در این صورت باید برای

هر شکل خاصی از نماز جداگانه وضع شود یعنی یک بار برای نماز چهار رکعتی و یک بار برای نماز ایستاده و هکذا. در جلسات قبل نظریه ی محقق خراسانی و شیخ اصفهانی و محقق نائینی و محقق بروجردی را خواندیم. امروز به بیان نظریه ی امام قدس سره می پردازیم: ایشان می فرماید: ماهیات اعتباریه بر دو قسم هستند: یک نوع از آنها به گونه ای است که هم از نظر صورت و هم از نظر ماده متعین و ثابت است و تغییر نمی کند. هم ماده و هم هیئت اندازه گیری شده است و کم و زیاد نمی شود. خداوند در قرآن می فرماید: (لا يُؤاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فی أَيْمانِكُمْ وَ لكِنْ يُؤاخِذُكُمْ بِما عَقَّدْتُمُ الْأَيْمانَ فَكَفَّارَتُهُ إِطْعامُ عَشَرَةِ مَساكينَ مِنْ أَوْسَطِ ما تُطْعِمُونَ أَهْليكُمْ) (مائده / ۸۹)در این آیه برای کسانی که قسم خود را حنث می کنند کفاره ای تعیین شده است که عبارت از اطعام ده نفر از مساکین می باشد به گونه ای که اطعام آنها از جنس غذای متوسط باشد؛ نه عالی باشد و نه دانی. در این آیه، اطعام ده نفر یک ماهیت اعتباریه است که هم هیئت (ده نفر) و هم ماده اش (مساکین) مشخص است. هیئت ده نفر اگر نه نفر شود باطل است و اگر یازده نفر شود و به نیت کفاره ی قسم باشد بدعت می باشد. ماده ی آن هم که مساکین می باشند معین است یعنی نباید غنی باشند. نوع دیگر ماهیتی اعتباری است که هم از نظر هیئت و هم نظر ماده لا بشرط است (نه هیئت در آن متعین است و نه ماده و به اصطلاح فلاسفه: الماده بعرضها العریض و الهیئه بعرضها العریض) نماز از این قبیل ماهیات است. نماز هیئتی دارد که وقتی انسان وارد نماز می شود آن هیئت با یک سری افعال و اذکار ایجاد می گردد. هیئت صلاتی صرف توجه به خدا نیست بلکه توجهی است که در ضمن این افعال و اذکار پدید می آید. هیئت در نماز لاـ بشرط است یعنی هر چند اصل هیئت باید لزوما محقق شود ولی می تواند در ضمن نماز دو رکعتی محقق شود و یا سه رکعتی و یا چهار رکعتی. در نماز مواد هم لا بشرط است یعنی ممکن است فرد برای نماز وضو بگیرد و دیگری تیمم کند و سومی غسل نماید. همه ی آنها نماز است و ماده ی نماز نسبت به این اجزاء لا بشرط می باشد. بنابراین امام قدس سره با کلمه ی لا بشرط مشکل را حل کرد. مشکل این بود که اگر نماز بر دو رکعتی وضع شده دیگر غیر آن را شامل نیست و اگر بر نماز قائم وضع شده غیر آن را شامل نیست. ولی امام قدس سره با کلمه ی لا بشرط همه ی این اقسام را داخل در عنوان نماز نمود زیرا نماز که به معنای خشوعی است که در ضمن اذکار و افعال باشد، در همه ی آنها وجود دارد. بعد ایشان مثال هایی برای تقریب ذهن می زند. همانند بیت و یا خودرو. در مورد خودرو می فرماید: انواع ماشین ها همه را خودرو می نامند چه ژیان باشد و چه بنز. برای اینکه لفظ خودرو از نظر ماده و هیئت لا بشرط است. بعد اضافه می کند: با این بیان اگر شک کنیم سوره جزء است یا نه با مقراض برائت آن را از بین می بریم زیرا از باب اقل و اکثر و از باب شک در قید زائد می باشد به این معنا زیرا غیر از آن جزء مشکوک، ما بقی یقینی است و باید اتیان شود و در جزء مشکوک که اکثر است شک داریم در آن برائت جاری می کنیم. در ما نحن فیه دو تقریب دیگر وجود دارد که مربوط به محقق خوئی و علامه ی طباطبائی است. مرحوم خوئی مثال بیت را مطرح می کند و علامه به مصباح می زند و ما هر دو را در جلسه ی قبل بیان کردیم. در میان این تقریب ها تقریب آیه الله بروجردی و امام قدس سره قابل قبول می باشد. تم الکلام حول تصویر الجامع علی القول بالصحه فصل: دلیل قائلین به صحت استدل القائلون بالصحیح بوجوه خمسه دلیل اول: تبادر هر جا لفظ صلاه به گوش می رسد از آن نماز صحیح به ذهن تبادر می کند نه اعم از صحیح و فاسد و اگر به کسی بگوییم بلند شو نماز بخوان و یا در قرآن می خوانیم: (اقم الصلاه) یعنی نماز صحیح بخوان. بعد محقق خراسانی اشکالی بر خودش وارد می کند و می گوید: اگر گفته شود شما گفتید معنای صلاه مبهم است و بر معنایی وضع شده است که آن را نمی دانیم و فقط لوازم آن را که ناهی از فحشاء و منکر است می دانیم. حال وقتی اصل معنا مبهم و غیر روشن است چگونه تبادر محقق می شود زیرا تبادر در جایی است که معنای لفظ روشن باشد. قلت: هرچند موضوع له و معنای نماز مبهم است ولی این ابهام من جمیع الجهات

نیست یعنی اگر چه از حیث موضوع له مبهم است ولی حیث اثر و لوازم روشن و واضح می باشد. از جمله لوازم آن ناهی بودن از فحشاء و منکر است که فقط در نماز صحیح وجود دارد نه فاسد. یلاحظ علیه: ما این مسأله را به صورت قضیه ی منفصله بیان می کنیم و می گوییم: اینکه از نماز، نماز صحیح تبادر می کند آیا از حاق لفظ است یا به واسطه ی اثر می باشد. اگر بگویید از حاق لفظ است این با مبنای شما سازگار نیست زیرا مبنای شما این است که معنای نماز مجمل است و از خود لفظ نماز معنای مبهمی به ذهن می رسد. اگر هم بگویید به برکت اثر، از کلمه ی نماز، نماز صحیح تبادر می کند می گوییم این همان دلیل سوم است که بعدا مطرح می کنیم نه دلیل اول که تبادر می باشد. دلیل دوم: صحه السلب می توانیم بگوییم الصلاه الفاسده لیست بصلاه (مانند الرجل الشجاع لیس باسد.) نماز باطل و فاسد نمی تواند نماز باشد و این علامت این است که صلاه برای اعم وضع نشده است بلکه فقط بر خصوص اخص که نماز صحیح است وضع شده است. یلاحظ علیه: از محقق خراسانی می پرسیم محمول در اینکه می گویید: الصلاه الفاسده لیست بصلاه چیست؟ اگر بگویید مراد الصلاه من حیث هی هی مراد است می گوییم: این صلاه قابل سلب نیست زیرا به نظر شما این صلاه مبهم و مجمل است و اصلا معلوم نیست چه چیزی است بنابراین چگونه می توانیم آن را سلب کنیم. اگر هم بگویید مراد از صلاه، صلاتی است که دارای آثار است و قربان کل تقی و امثال آن می باشد می گوییم: محمول مقید به صحت شد و واضح است که می توان نماز صحیح را از نماز فاسد سلب کرد (و قضیه ی الصلاه الصحیحه لیست بصلاه فاسده چیز واضحی است). باید مطلق صلاه را سلب کرد تا ثابت شود لفظ صلاه فقط برای صحیح وضع شده است و حال آنکه شما صلاه مقید که صلاه صحیح است را سلب کرده اید. دلیل سوم: الآثار الوارده فی الروایات للصلاه (مانند الصلاه معراج المؤمن) یا (قربان کل تقی) در قرآن می بینیم خداوند آثاری برای نماز ذکر کرده است که مربوط به نماز صحیح است مثلا می فرماید: (و انها لکبیره الا علی الخاشعین) و نمازی که بر دیگران سنگین است ولی برای خاشعان سنگین نیست همان نماز صحیح است. در آیه ی دیگر می خوانیم: (إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهی عَنِ الْفَحْشاءِ وَ الْمُنْکَرِ وَ لَذِکْرُ اللَّهِ أَکْبَر) در روایات هم می خوانیم: (الصلاه قربان کل تقی) و یا (الصلاه معراج المؤمن) همه ی این آثار برای نماز صحیح است زیرا نماز فاسد چنین آثاری ندارد. این آثار را که مطالعه می کنیم به ماهیت نماز پی می بریم که همان نماز صحیح می باشد. همانند درختی که نمی دانیم چیست ولی وقتی میوه می دهد می توانیم بفهمیم ماهیت درخت که مبهم است چیست. نقول: این آثار ممکن است برای یکی از سه چیز باشد. اثر طبیعت نماز و صلاه مطلقه باشد. اثر صلاه مهمله و صلاه جزئیه باشد. اثر فرد صحیح باشد. صاحب کفایه که می خواهد از دلیل سوم نتیجه گیری کند فقط مطابق اثر اول می تواند به خواسته ی خود برسد. یعنی باید ثابت کند که این آثار مربوط به مطلق صلوات است در این صورت می توان گفت نماز بر نماز صحیح وضع شده است. اگر اثر دوم مراد باشد دیگر محقق خراسانی نمی تواند به این دلیل استدلال کند زیرا اگر یک قضیه ی جزئیه دارای این آثار باشد دلیل بر نفی افراد دیگر نمی شود. مثلا اینکه نماز پیامبر اکرم (ص) قربان کل تقی بوده است دلیل نمی شود که بقیه ی نمازها نماز نیست. هکذا اگر اثر فرد صحیح باشد دلیل نمی شود که اثر صلاه نمی باشد. خلاصه اینکه محقق خراسانی باید ثابت کند که اثر اول مراد است در این صورت همان طور که هر جا اربعه باشد زوجیت هم هست می تواند بگوید هر جا نماز باشد صحت هم وجود دارد و مدعای او ثابت می شود ولی اگر اثر دوم و سوم را اراده کند مدعای او ثابت نمی شود. محقق خراسانی دو دلیل دیگر نیز بر مدعای خود ارائه می کند که ان شاء الله در جلسه ی بعد بیان می کنیم. بحثی اخلاقی: امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: (نجی المخفون) یکی از مراتب تهذیب نفس این است که انسان سبک بال باشد. انسان سنگین بال به راحتی به مقصد نمی رسد. من خود در ایام جوانی روزی به اصفهان می رفتیم. در نیمه ی راه ماشین خراب شد و ماشین هم به راحتی گیر نمی آمد. من دستمال و کتابی داشتم و وقتی چنین شد آنها را به

دست گرفتم و ماشینی گرفتم به راحتی به اصفهان رفتم ولی کسانی که چمدان های متعددی داشتند ناچار شدند در آن وضعیت معطل شوند تا خرابی ماشین برطرف شود. باید کوشش کنیم بارمان سبک باشد. ما معصوم نیستیم و گناهانی از ما سر می زند فقط باید سعی کنیم بارمان سنگین نباشد. انسان باید برای شبانه روز ایامی را مشخص کند و وضعیت خود را بررسی کند که آیا در آن روز بارش کم بوده است یا زیاد.

ص: ۱۴۰

دلیل قائلین به صحت ۹۰/۰۸/۲۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث در بیان ادله ی کسانی است که اعتقاد دارند الفاظ عبادات بر صحیح وضع شده است و به دلیل سوم رسیده ایم که عبارت است از ترتب الآثار علی الصحیح. دلیل سوم: الآثار الوارده فی الروایات للصلاه (مانند الصلاه معراج المؤمن) یا (قربان کل تقی) و یا (الصلاه عمود الدین) و امثال آن این آثار برای نماز صحیح است زیرا نماز فاسد چنین آثاری ندارد. توضیح ذلک: این آثار ممکن است برای یکی از سه چیز باشد. اثر طبیعت نماز و صلاه مطلقه باشد. اثر صلاه مهمله و صلاه جزئیه باشد. اثر فرد صحیح باشد. مدعای صاحب کفایه فقط در صورتی ثابت می شود که ثابت کند که این آثار، اثر مطلق نماز است و الا اگر این آثار مربوط به بعض الصلاه و یا فردی صحیح از نماز باشد مدعای او ثابت نمی شود. بعد صاحب کفایه اضافه می کند که حتما مراد اولی است زیرا اصاله الاطلاق فقط اولی را معین می کند. دومی و سومی با اصاله الاطلاق منافات دارد زیرا دومی مقید به جزء و سومی مقید به فرد است و این دو با اطلاق سازگار نیست. خلاصه اینکه آثاری که در این نوع روایات است بر سه قسم است. اثر دوم و سوم نمی تواند مراد باشد زیرا با اطلاق منافات دارد بنابراین فقط اثر اول ثابت است و با آن مدعا ثابت می شود که این آثار اثر طبیعت نماز است بنابراین وقتی عمود الدین بودن اثر طبیعت نماز است پس طبیعت نماز مساوی با صحت است زیرا این آثار بر نماز فاسد مترتب نمی شود. یلاحظ علیه: اولا: اصاله الاطلاق در جایی حجت است که شک در مراد باشد. مثلاـ مولی فرموده است: اعتق رقبه و من نمی دانیم آیا رقبه ی مؤمنه را اراده کرده است یا مطلق رقبه را. در این حال اصاله الاطلاق می گوید: مطلق رقبه حتی اگر کافره هم باشد اشکال ندارد. ولی اگر مراد را بدانیم ولی از کیفیت اراده بی خبر باشیم (مثل ما نحن فیه می دانیم مراد در الصلاه عمود الدین چیست. مراد رسول خدا (ص) صلاه صحیح است ولی نمی دانیم کیفیت آن به چه شکلی است یعنی آیا به نحو حقیقت است یا به نحو مجاز یعنی نمی دانیم آیا فقط برای صحیح وضع شده است یا بر اعم از صحیح و فاسد.) در این حال با اجرای اصاله الاطلاق به دنبال فهم مراد نیستیم بلکه در صدد بیان کیفیت مراد هستیم که آنچه اراده شده به نحو حقیقت است یا مجاز در این حال اصاله الاطلاق جاری نمی شود. ثانیا: امام قدس سره اشکال دیگری مطرح کرده است و آن اینکه تام الاجزاء و الشرایط عمود الدین نیست مگر اینکه قصد قربت که شرطی عقلی است هم به آن اضافه شود و حال آنکه علماء اجماع دارند بر اینکه قصد قربت جزء موضوع له نمی باشد. (فقط شرایط شرعیه جزء موضوع له است و شرایط عقلیه مانند قصد قربت، قصد تمییز و قصد وجه جزء موضوع له نیست.) بنابراین صلاه نمی تواند علت تامه برای عمود الدین بودن و معراج المؤمن بودن باشد و لا جرم باید مقتضی باشد. حال که قبول کردیم صلاه مقتضی است این اقتضاء هم در نماز صحیح است و هم در نماز فاسد. یلاحظ علیه: به دلیل دوم می

توان اشکال کرد که هر چند اقتضاء هم در نماز صحیح وجود دارد و هم در نماز فاسد ولی اقتضاء در این دو فرق می کند. اقتضاء در صحیح قوی است به گونه ای که لو انضم الیه قصد القربه یکون عمود الدین ولی اقتضاء در فاسد ضعیف است به گونه ای که و لو انضم الیه قصد القربه لا یکون عمود الدین. الدلیل الرابع: نفی الحقیقه بنفی بعض الاجزاء رسول خدا (ص) فرموده است: (لا صلاه الا بفاتحه الکتاب) در این کلام سه احتمال وجود دارد: مراد از لا صلاه نفی حقیقت باشد. (لا صلاه حقیقه الا بفاتحه الکتاب) مراد نفی صحت باشد. (لا صلاه صحیحه الا بفاتحه الکتاب) مراد نفی کمال باشد. (لا صلاه کامله الا بفاتحه الکتاب) فقط در صورتی که احتمال اول را قبول کنیم این دلیل می تواند برای صحیحی مفید باشد. در این حال اگر فقط یک جزء از نماز ساقط شود اصلا نمازی محقق نشده است. بنابراین نماز باید به شکل صحیح و تام الاجزاء و الشرایط اتیان شود و الا فاسد می شود. اگر مراد نفی صحت باشد این دلیل به کار صحیحی نمی آید زیرا ممکن است نمازی صحیح نباشد ولی با این حال صلاه باشد. هکذا اگر احتمال سوم اراده شده باشد. و اما علت اینکه دومی و سومی مراد نیست مخالفت آنها با اصاله الاطلاق می باشد زیرا دومی و سومی قید می خواهد دومی باید مقید به صحت و سومی باید مقید به کمال باشد. با اجرای اصاله الاطلاق این دو قید را حذف می کنیم و فقط احتمال اول ثابت می شود و با آن مراد ما نیز ثابت می گردد. یلاحظ علیه: اولا: همان اشکالی که بر دلیل قبلی وارد کردیم بر این هم وارد می شود و آن اینکه اصاله الاطلاق اصل عقلائی است و عقلاء به دنبال مراد هستند نه به دنبال کیفیت اراده. عقلاء می بینند مولی فرموده است اعتق رقبه و نمی دانند آیا فقط باید مؤمنه باشد یا اینکه کافره هم می باشد. آنها با اجرای اصاله الاطلاق می گویند مراد مولی مطلق است. عقلاء هنگامی که مراد را می دانند ولی کیفیت اراده را نمی دانند هرگز به سراغ اصاله الاطلاق نمی روند. مثلا وقتی به آنها می گوییم: لا صلاه لجار المسجد الا فی المسجد. متوجه می شوند که مراد نفی کمال است ولی دیگر به سراغ اصاله الاطلاق نمی روند تا کیفیت اراده را ثابت کنند که آیا نماز بر صحیح وضع شده است یا بر اعم از صحیح و فاسد. ثانیا: هر چند امام علیه السلام حقیقت را نفی کرده است ولی نفی حقیقت بر دو قسم است. گاه نفی حقیقت واقعا نفی حقیقی می باشد مثلا می گویند: المسلم من شهد بتوحید الله و من لم یوحِّد فلیس بمسلم. در اینجا اگر توحید نباشد حقیقه اسلامی هم وجود ندارد. و گاه نفی حقیقت، ادعایی است نه حقیقی در مثال هایی مانند لا صلاه الا بفاتحه الکتاب و امثال آن نفی حقیقت ادعائی است. مثلا در روایت است: (لا رضاع بعد فطام) یعنی وقتی بچه را از شیر گرفتند دیگر رضاع محقق نمی شود و با شیر دادن نشر حرمت ایجاد نمی شود. در این روایت نفی حقیقه، ادعایی است زیرا گاه مادر بعد از فطام باز به فرزند شیر می دهد. هکذا در (لا نکاح الا بولی) که اگر دختر بدون اذن ولی عقد کند نکاح محقق شده است ولی ادعاء اثر نکاح واقعی را ندارد بنا بر نفی نکاح اعتباری است نه حقیقی. هکذا در (لا رهبانه فی الاسلام) و یا (لا ضرر و لا ضرار فی الاسلام) و حال آنکه ضرر دنیا را پر کرده است. مدعای مستدل فقط در صورتی ثابت می شود که نفی حقیقی باشد. الدلیل الخامس: دیدن العقلاء فی وضع الالفاظ صاحب کفایه این دلیل را با چهار مقدمه بیان می کند که خلاصه ی آنها این است که دیدن عقلاء بر این است که الفاظ را بر صحیح وضع می کنند اگر بگویند منبر مراد منبر صحیح است. علت این نوع وضع این است که کثرت ابتلاء به صحیح بیشتر از ابتلاء به فاسد است. شارع هم ناچار است از همین سیره تبعیت کند و نماز را بر صحیح وضع کند. انت خبیر که مقدمه ی دوم باطل است زیرا همانطور که ابتلاء بر صحیح زیاد است، ابتلاء به فاسد هم زیاد است. ما این دلیل را به شکل دیگری تقریر می کنیم: ما معتقدیم غایت فعل را تحدید و اندازه گیری می کند مثلا کسی بخواهد جمعی را اطعام دهد وجود این غایت سبب می شود که به سراغ گوشت صحیح برود تا بتواند آن را بپزد و غایت را عملی کند. همچنین مخترع وقتی چیزی را اختراع می کند در صدد است که چیز صحیحی را ارائه کند بنابراین شارع هم باید لفظ را بر چیز صحیحی وضع کند. مثلا صلاه برای رسیدن

به غایتی که تهذیب نفس می باشد تشریع شده است و این موجب می شود صلاه بر چیزی وضع شود که با این هدف ملائم باشد و آن نماز صحیح است نه نماز فاسد. ظاهرا این دلیل، دلیل خوبی است. تمام این بحث ها مبنی بر وجود حقیقت شرعیه است به این معنا که پیامبر اکرم (ص) این الفاظ را از معانی حقیقی به معنای جدید انتقال داده است ولی ما که این مبنی را قبول نداشتیم و گفتیم این الفاظ قبل از رسول خدا (ص) نیز در این معانی حقیقت بود باید این بحث را به قبل از اسلام ببریم یعنی قبل از اسلام که این الفاظ در میان عرب بود آیا برای فرد صحیح وضع شده بود یا بر اعم. ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ادله ی قائلین به اعم می رویم.

ص: ۱۴۱

ادله ی قائلین به اعم ۹۰/۰۸/۲۹

.Your browser does not support the audio tag

ادله ی کسانی که قائل هستند اسماء عبادات بر اعم از صحیح و فاسد وضع شده است. (البته تصویر جامع در مورد قول به اعم را مطرح نمی کنیم) دلیل اول: تبادر از کلمه ی صلاه اعم از صحیح و فاسد تبادر می کند. یلاحظ علیه: تبادر یک دلیل وجدانی است و برای کسی که این وجدان را دارد قانع کنند هست ولی برای کسی که این وجدان را ندارد، تبادر نمی تواند قانع کننده باشد. دلیل دوم: عدم صحه السلب نمی توانیم بگوییم: الصلاه الفاسده لیست بصلاه یلاحظ علیه: جواب آن مانند جواب از تبادر است. این دو دلیل حتی از طرف قائلین به صحت هم قابل قبول نیست. دلیل سوم: صحه التقسیم می توانیم بگوییم: الصلاه اما صحیحه او فاسده و مقسم باید در تمام اقسام حضور داشته باشد مانند الانسان اما کاتب او غیر کتاب. یلاحظ علیه: این تقسیم در عصر ما صحیح است ولی نمی دانیم آیا در عصر رسول خدا (ص) هم صحیح بوده است یا نه؟ اللهم الا ان یقال به وسیله ی اصاله عدم النقل ثابت می کنیم است تقسیم در زمان رسول خدا (ص) هم صحیح بوده است یعنی این کلمه که قابل تقسیم است نقل نشده و در زمان رسول خدا (ص) خدا هم به همین گونه بوده است. دلیل چهارم: حدیث الولایه در اصول کافی و در اوائل وسائل الشیعه آمده است که امام علیه السلام می فرماید: بُنِیَ الْإِسْلَامُ عَلَی خَمْسٍ عَلَی الصَّلَاهِ وَ الزَّکَاهِ وَ الصَّوْمِ وَ الْحَجِّ وَ الْوَلَایَهِ وَ لَمْ یُنَادَ بِشَیْءٍ کَمَا نُودِیَ بِالْوَلَایَهِ فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ وَ تَرَکُوا هَذِهِ یَعْنِی الْوَلَایَهَ فلو ان احدا صام نهاره و قام لیله و مات بغیر ولایه لم یقبل منه صلاه و لا صوم. ولایت همان عمل قلبی و اعتقادی است. امام علیه السلام در این روایت می فرماید: اهل سنت و کسانی که قائل به ولایت نیستند به همان چهار تا تمسک کرده اند: (فَأَخَذَ النَّاسُ بِأَرْبَعٍ) نماز آنها از نظر ما فاسد است ولی با این حال امام علیه السلام به نماز آنها نماز اطلاق کرده است بنابراین صلاه اسم برای اعم از صحیح و فاسد می باشد. یلاحظ علیه: اولا- این مسأله اختلافی است که آیا نماز اهل غیر ولایت صحیح است ولی مقبول نیست و ثواب به آن تعلق نمی گیرد یا اینکه از اصل باطل می شود. استدلال فوق در صورتی قابل قبول است که قول دوم را قبول کنیم و بگوییم نماز آنها باطل است. اگر ما قائل به اول باشیم استدلال مزبور تمام نمی باشد. ثانیا: ما که معتقدیم نماز اسم برای صحیح است می گوییم: مراد از صحیح تام الاجزاء و الشرایط می باشد شرعا اما شرایط عقلیه (مانند اسلام، ایمان، قصد قربت، قصد امر، قصد تمیز، عدم الابتلاء بالمزاحم، عدم تعلق النهی) جزء مسمی نمی باشد. بنابراین ولایت که شرط عقلی است جزء مسمی نیست. بنابراین نماز غیر اهل ولایت صحیح است یعنی تام الاجزاء و الشرایط می باشد. ثالثا: شیخ

انصاری می فرماید: اخذ الناس بالاربع حسب زعمهم لا حسب زعمنا دلیل پنجم: الحدیث النبوی در روایات است که زنی خدمت پیامبر اکرم (ص) آمد و گفت حائض است و رسول خدا (ص) به او فرمود: (دَعِی الصَّلَاةَ أَيَّامَ أَقْرَائِكِ) یعنی موقعی که حائض هستی نماز نخوان. دعی الصلاه امر است و امر در صورتی صحیح است که فرد قادر بر متعلق باشد. در جایی که فرد قادر به متعلق نیست امر لغو است مثلا اگر کسی بگوید: طر الی السماء امر او لغو می باشد. بنابراین امر پیامبر اکرم (ص) به نماز نخواندن به معنای این است که حائض قادر است نماز بخواند و الا امر لغو بود. از طرفی دیگر، زن حائض بر نماز فاسد قدرت دارد نه نماز صحیح. به عبارت دیگر اگر نماز اسم برای صحیح باشد اصلا زن حائض قادر به انجام آن نیست در نتیجه امر به آن لغو می باشد بنابراین برای خروج امر از لغویت باید بگوییم که نماز بر اعم از صحیح و فاسد وضع شده است. یلاحظ علیه: امر مزبور مولوی نیست تا گفته شود شرط صحت آن این است که مخاطب، قادر بر امتثال باشد. امر مزبور امر ارشادی است و ارشاد به مانعیت است و اینکه حیض مانع از نماز است یعنی اگر نماز بخوانی باطل است (آن نماز صحیح را نمی توانی اتیان کنی) دلیل ششم: صحه تعلق النذر بترک الصلاه فی الحمام (و امثال آن) بعضی از نمازها مکروه است مانند نماز در حمام. من می توانم نذر کنم و بگویم لله علیّ که در حمام نماز نخوانم. این نذر صحیح است و اگر در حمام نماز بخوانم حنث محقق می شود. این دلیل بر این است که صلاه وضع بر اعم شده است چرا که اگر بر صحیح وضع شده بود بعد از تعلق نذر به آن، نماز منهی عنها و باطل و مبغوض می باشد نه صحیح و هرگز نمی توانستم نماز صحیح را در حمام بخوانم تا نذر حنث شود. و به تعبیر دیگر همانطور که صاحب کفایه می گوید: یلزم من فرض وجود الشیء عدمه. یعنی اگر لفظ صلاه اسم برای صحیح باشد لازمه اش این است که از وجودش عدمش لازم بیاید یعنی نذر می کنم نماز صحیح نخوانم و حال آنکه بعد از نذر هرگز نمی توانم نماز صحیح بخوانم. یلاحظ علیه: اما جواب از تحقق حنث و عدم آن این است که صاحب کفایه و ما قائل هستیم که اصلا نذر محقق نمی شود. چون متعلق نذر صلاه صحیح است و بعد از نذر نماز هرگز نمی توان صحیح اتیان شود. اما جواب از یلزم من فرض وجود الشیء عدمه این است که مراد ما از صحیح، صحیح لولایی است یعنی نماز لولا النذر است نه صحیح مطلق و به عبارت دیگر مراد ما نماز قبل از تعلق نذر است نه نماز بعد از تعلق نذر یعنی متعلق نذر، نمازی است که قبل از تعلق نذر صحیح بوده است. بنابراین اگر بعد از تعلق نذر، در حمام نماز بخوانم حنث محقق می شود زیرا نمازی که قبل از نذر صحیح بود را اتیان کرده ام. جواب آیه الله بروجردی: ایشان می فرماید: اصلا نذر در حمام صحیح نیست زیرا عبادات مکروهه بر دو قسم است. گاه به معنای اقل ثوابا است این گونه چیزها را نمی شود نذر کرد نماز از این قبیل است. قسم دیگر مانند اکل پنیر و امثال آن است که متعلق آن نوعی آلودگی دارد نذر به اینها می تواند تعلق گیرد. نماز در حمام آلودگی ندارد تا نذر به آن متعلق شود. بقی الکلام فی ثمرات المسئله علی القولین که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را بحث می کنیم.

ثمره ی بحث صحیح و اعم ۹۰/۰۸/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در صحیح و اعم است و امروز به ثمره ی این بحث می پردازیم زیرا مسأله ی اصولی باید دارای ثمره باشد. چهار ثمره

برای آن ذکر کرده اند: ثمره ی اول: اگر در جزئیت و شرطیت شک کنیم مثلا شک کنیم آیا استعاذه (اعوذ بالله من الشیطان الرجیم) جزء نماز است یا نه اگر قائل به صحیح باشیم نمی توانیم به اطلاقات (مانند: اقیموا الصلاه) تمسک کنیم و بگوییم (اقیموا الصلاه) مطلق است و در آن استعاذه ذکر نشده است پس استعاذه جزء نیست بنابراین کسی که قائل به صحیح است باید احتیاط کند و استعاذه را انجام دهد. ولی اگر قائل به اعم باشی می توانیم به اطلاقات تمسک کنیم و استعاذه را جزء ندانیم. توضیح ذلک: علت اینکه اعمی می تواند به اطلاقات عمل کند ولی صحیحی نمی تواند این است که قانون کلی در تمسک به اطلاق این است که باید قبل از تمسک، موضوع محرز شده باشد و شک ما در شاخ و برگ آن باشد. مثلا در اعتق رقبه موضوع محرز است و می دانیم باید برده ای را آزاد کرد. در این حال اگر شک کنیم ایمان شرط است یا نه به اطلاق آن تمسک می کنیم و می گوییم ایمان شرط نیست و اگر کسی کافر را آزاد کند از او قبول می شود. اگر در جایی خود موضوع محرز نباشد در آنجا نمی توان به اطلاق تمسک کرد. اذا علمت هذا فاعلم: بنا بر اعمی، موضوع محرز است زیرا او می گوید: نماز وضع شده است بر ارکان اربعه. حال اگر ندانیم علاوه بر آن استعاذه هم جزء است یا نه با اطلاق اقیموا الصلاه آن را نفی می کنیم. ولی صحیحی می گوید لفظ صلاه برای ماهیت صحیحه وضع شده است و من نمی دانم آیا بدون استعاذه صلاه هست یا نه در این حال چون در موضوع شک دارم نمی توانم به اطلاق تمسک کنم. به عبارت دیگر: اعمی قائل به دو مرحله است و می گوید: ما یک مسمی داریم و یک شرایط زائده بر مسمی. مسمی عبارت از ارکان اربعه است و شک در شرایط و اجزاء زائد بر آن می باشد استعاذه برای او از باب شک در شرایط مسمی است نه خود مسمی ولی صحیحی هر چه دارد در یک مرحله وجود دارد و همه در مسمی خلاصه می گردد و اگر در چیزی شک کند شک در این دارد که آیا استعاذه مسمی هست یا نه. بر این ثمره سه اشکال کرده اند که هیچ یک وارد نیست. بعد ما دو اشکال دیگر مطرح می کنیم که وارد است. الاشکال الاول: هر چند دست ما از اطلاقات لفظیه کوتاه است زیرا شک ما به شک در مسمی (و شک در موضوع) بر می گردد ولی می توانیم به سراغ اطلاقات بیانیه برویم. اطلاقات بیانیه اطلاقاتی است که امام علیه السلام در آن مثلا اجزاء وضو و نماز را بیان می کند. مثلا امام صادق علیه السلام می فرماید: (أَ لَا أَحْكِي لَكُمْ وُضُوءَ رَسُولِ اللَّه) بعد در مقام بیان وضو ظرف آبی طلبیده وضو می گیرد و ما مثلا- می بینیم که مضمضه و استنشاق نکرده است از آن متوجه می شویم این دو جزء وضو نیست. هکذا اگر دیدیم موقع مسح سر به چند انگشت اکتفاء کرد و کل سر را مسح نکرد (استیعاب نکرد) از متوجه می شویم استیعاب لازم نیست. هکذا در روایت دیگری می بینیم که فردی که حماد نام دارد خدمت امام علیه السلام می رسد و نمازی می خواند. امام علیه السلام به او می فرماید: چه زشت است فردی شصت، هفتاد سال عمر کند و نمازش این گونه باشد بعد خود دو رکعت نماز با تمام مستحبات و واجبات به جا می آورد. در این حال اگر ببینیم حضرت در نماز استعاذه نکرد متوجه می شویم که استعاذه جزء نماز نیست. یلاحظ علیه: این اشکال بر ثمره وارد نیست. بحث ما در اطلاقات بیانیه نیست بلکه بحث در اطلاقات لفظیه است. به این معنا که صحیحی از تمسک به آن محروم است ولی اعمی محروم نیست. (و الا- هر دو می توانند به اطلاقات بیانیه تمسک کنند). الاشکال الثانی علی الثمره: این ثمره نادر است زیرا غالبا اطلاقات لفظیه در مقام بیان نیستند بلکه در مقام اجمال و اهمال می باشند و حال آنکه برای تمسک به اطلاق باید احراز شود که متکلم در مقام بیان است. اطلاقاتی مانند اقیموا الصلاه و آتوا الزکوه در مقام تشریع و در مقام اجمال است نه در مقام بیان. صحیحی نمی تواند به اطلاقات تمسک کند زیرا اولا شک در موضوع دارد و ثانیا اطلاقات در مقام بیان نیستند. اعمی هم نمی تواند تمسک کند زیرا هر چند شک در موضوع و مسمی ندارد ولی اطلاقات در مقام بیان نیستند. توضیح ذلک: فردی می گوید الغنم حلال و الخنزیر حرام. کسی نمی تواند به اطلاق الغنم حلال تمسک کند و بگوید: این عبارت مطلق است و لذا اگر غصبی، موطوء و

یا جلال باشد باز هم حلال است. علت عدم جواز به اطلاق این است که فرد در مقام بیان خصوصیات و شرایط نبوده است. اقیموا الصلاه و آتوا الزکاه هم از همین قبیل است. یلاحظ علیه: این اشکال هم بر ثمره وارد نیست. زیرا می گوییم: بعضی از اطلاقات لفظیه در مقام بیان نیستند و نمی شود به آنها تمسک کرد ولی بعضی از آنها در مقام بیان می باشند مانند آیه ی صوم: (یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا کُتِبَ عَلَیْکُمُ الصِّیامُ کَما کُتِبَ عَلَی الَّذِینَ مِنْ قَبْلِکُمْ لَعَلَّکُمْ تَتَّقُونَ أَیَّاماً مَعْدُوداتٍ فَمَنْ کانَ مِنْکُمْ مَرِیضاً أَوْ عَلی سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَیَّامٍ أُخَرَ وَ عَلَی الَّذِینَ یُطِیقُونَهُ فِدْیَةٌ طَعامُ مِسْکِینٍ فَمَنْ تَطَوَّعَ خَیْراً فَهُوَ خَیْرٌ لَهُ وَ أَنْ تَصُومُوا خَیْرٌ لَکُمْ إِنْ کُنْتُمْ تَعْلَمُون) در این آیه خصوصیات صوم، وقت آن و احکام دیگر بیان شده است. حال اگر شک کنیم آیا ارتماس در ماء روزه را باطل می کند یا نه در اینح حال اعمی می تواند به اطلاق این آیه تمسک کند و بگوید صوم مسمایی دارد و شرایطی مسمی این است که اکل و شرب در کار نباشد در غیر آن اگر شک کردیم با تمسک به اطلاق آن را حذف می کنیم بنابراین اگر شک کنیم آیا عدم ارتماس هم شرط است یا نه آن را شرط نمی دانیم. الاشکال الثالث علی الثمره: اعمی هم مانند صحیحی از تمسک به اطلاق محروم است. به این بیان که بین مسمی و مأمور به فرق است. اعمی هر چند می گوید مسمی اعم است (و مسمی همان ارکان اربعه می باشد) ولی مأمور به از نظر او مسمی نیست بلکه مأمور به از نظر او عبارت از صحیح است (زیرا ارکان اربعه و سایر اجزاء و شرایط همه باید اتیان شود تا نماز صحیح واقع شود). بنابراین هنگام شک در شرط و جزء این شک به شک در موضوع بر می گردد (مانند صحیحی). یلاحظ علیه: فرق است بین اینکه صحت به عنوان حمل اولی قید باشد و بین اینکه به حمل شایع قید باشد. اگر صحت به حمل اولی باشد شارع می فرماید: من از تو مسمی را طلب می کند و از طرف دیگر مفهوم صحت هم باید محقق باشد. با این بیان تمام شکوک به شک در محصل بر می گردد و نمی توان به اطلاق تمسک کرد تا جزء مشکوک را حذف کرد. ولی اگر مراد مصداق صحت و صحت به حمل شایع باشد شک از باب اقل و اکثر می باشد به این معنا که به مصداق صحت تا نه جزء معلوم است و اگر در جزء دهم که استعاذه است شک کنیم می توانیم به اطلاقات تمسک کنیم و آن را نفی نمائیم. مستشکل در واقع بین این دو حمل خلط کرده است و به تعبیر امام قدس سره قید صحت عنوان مشیر است. (عنوان مشیر مانند این است که کسی می گوید: عمامه به سرها را اکرام کنید که قید عمامه به سر عنوان مشیر است یعنی علماء را اکرام کن بنابراین حتی اگر عالمی باشد ولی عمامه نداشته باشد او را هم باید اکرام کرد) بنابران صحت عنوان مشیر است و به معنای ذات اجزاء صحیحه و مسمای صحیح می باشد بنابراین از باب اقل و اکثر می باشد. این سه اشکال بر ثمره قابل جواب بود. اما دو اشکال دیگر بر این ثمره ایراد شده است که قابل جواب و رد نیست. اشکال چهارم: مطابق مبنای ما که قائل بودیم این عناوین قبل از اسلام هم بوده است و در همین معانی استعمال می شده است (ما حقیقت شرعیه را منکر شده بودیم) مطابق این مبنا صحیحی می تواند به اطلاقات لفظیه تمسک کند البته با این شرط که مسمی عند العرب احراز شود زیرا در این حال شک به شک در موضوع بر نمی گردد. به بیان دیگر اگر شک کردیم جزء زائدی مانند استعاذه دخیل در مسمی هست یا نه و در این حال احراز کردیم که نزد عرب چه چیزی صحیح است در این حال می توانیم به اطلاق تمسک کنیم و جزء زائد را حذف کنیم. با این بیان صحیحی هم مانند اعمی می تواند به اطلاقات تمسک کند. اشکال پنجم: این ثمره مهم نیست زیرا غایه ما فی الباب این است که علی القول به صحیحی دلیلی نداریم ولی علی القول به اعمی دلیلی برای مراجعه داریم. این ثمره نمی تواند ثمره ی مسأله ی اصولیه باشد. مسأله ی اصولیه باید در تمامی ابواب فقهی جاری شود و صرف دلیل داشتن و نداشتن مساله ی اصولیه نیست. مانند اینکه بگویند در فلان مسأله خبر واحد هست و در فلان مسأله نیست. بقی الکلام فی الثمره الثانیه و الثالثه و الرابعه.

ثمرات بحث در صحیح و اعم ۹۰/۰۹/۲۱

.Your browser does not support the audio tag

سخن در ثمره ی بحث صحیح و اعم می باشد. الثمره الاولی: صحه التمسک بالاطلاق علی الاعم دون الصحیح مثلا اگر شک کنیم استعاذه جزء نماز هست یا نه. در این حال اگر قائل به اعم باشیم می توانیم به اطلاق دلیل اجتهادی تمسک کنیم و بگوییم در (اقیموا الصلاه) استعاذه ذکر نشده است ولی اگر صحیحی باشیم نمی توانیم به اطلاق تمسک کنیم و قائل به عدم استعاذه شویم. زیرا در تمسک به اطلاق شرط است که موضوع را ابتدا احراز کنیم. مثلا در اعتق رقبه ابتدا باید رقبه را احراز کنیم و بدانیم مراد انسان است. بعد اگر در شرطیت ایمان شک کنیم به اطلاق آن تمسک می کنیم و قید ایمان را رفع می کنم. اعمی می گوید: مسمی و موضوع برای ما محرز است و همان ارکان اربعه می باشد بنابراین شک مزبور از باب زائد بر مسمی می باشد و در نتیجه به اطلاق تمسک می کند ولی صحیحی شک در مسمی دارد زیرا نمی داند بدون استعاذه آیا نماز که موضوع است محقق می شود یا نه و نمی تواند به اطلاق تمسک کند. و قد اورد علی هذه الثمره اشکالات ثلاثه: الاشکال الاول: اگر دست ما از اطلاقات لفظیه کوتاه است ولی می توانیم به اطلاقات مقامی تمسک کنیم. امام صادق علیه السلام مثلا نزد حماد نماز خواند و یا امام باقر علیه السلام فرمود (أَ لَا أَحْكِي لَكُمْ وُضُوءَ رَسُولِ اللَّه) بعد در مقام بیان وضو ظرف آبی طلبیده وضو گرفت. در این حال اگر ببینیم حضرت در نماز استعاذه نکرد متوجه می شویم که استعاذه جزء نماز نیست. یلاحظ علیه: این اشکال بر ثمره وارد نیست. بحث ما در اطلاقات بیانیه نیست بلکه بحث در اطلاقات لفظیه است. به این معنا که صحیحی از تمسک به آن محروم است ولی اعمی محروم نیست. (و الا هر دو می توانند به اطلاقات بیانیه تمسک کنند). الاشکال الثانی: غالبا اطلاقات لفظیه مجمل هستند و در مقام بیان نمی باشند و حال آنکه برای تمسک به اطلاق باید احراز شود که متکلم در مقام بیان است. اطلاقاتی مانند اقیموا الصلاه و آتوا الزکوه در مقام تشریع و در مقام اجمال است نه در مقام بیان. از این رو نه صحیحی می تواند به آنها تمسک کند و نه اعمی یلاحظ علیه: این اشکال هم بر ثمره وارد نیست. زیرا می گوییم: بعضی از آنها در مقام بیان می باشند مانند آیه ی صوم: (كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ) حال اگر شک کنیم آیا ارتماس در ماء روزه را باطل می کند یا نه در این حال اعمی می تواند به اطلاق این آیه تمسک کند و بگوید صوم مسمایی دارد و شرایطی مسمی این است که اکل و شرب در کار نباشد در غیر آن اگر شک کردیم با تمسک به اطلاق آن را حذف می کنیم. الاشکال الثالث: اعمی هم مانند صحیحی از تمسک به اطلاق محروم است. به این بیان که بین مسمی و مأمور به فرق است. اعمی هر چند می گوید مسمی اعم است (و مسمی همان ارکان اربعه می باشد) ولی مأمور به از نظر او مسمی نیست بلکه مأمور به از نظر او عبارت از نماز صحیح است (زیرا ارکان اربعه و سایر اجزاء و شرایط همه باید اتیان شود تا نماز صحیح واقع شود). بنابراین اعمی هم مانند صحیحی شک در موضوع دارد. یلاحظ علیه: مستشکل بین ذات صحیح و مقید به عنوان صحیح خلط کرده است. اگر مأمور به مقید به صحت باشد یعنی کأنه شارع گفته است اقم الصلاه صحیحه. در این حال شک، به شک در موضوع بر می گردد زیرا نمی دانیم بدون استعاذه عنوان صحیح محقق هست یا نه. ولی آنی که مأمور به است مصداق صحیح است نه عنوان صحیح. به عبارت دیگر اگر عنوان صحیح مراد باشد شک، به شک در محصل بر می گردد ولی در ما نحن فیه چنین نیست بلکه شک در مصداق صحیح است یعنی اجزاء

واجب است و عنوان صحیح، مشیر است یعنی به اجزاء اشاره می کند در نتیجه ما اگر بدانیم نه جزء واجب است و شک کنیم آیا جزء دهم هم واجب است یا نه در این حال به اطلاق تمسک می کنیم و می گوییم جزء دهم (مانند استعاذه) واجب نیست. تا اینجا این سه اشکال را رد کردیم ولی با این حال خود به این ثمره دو اشکال دیگر داریم: اول اینکه این ثمره مبنی بر وجود حقیقت شرعیه است یعنی رسول خدا (ص) نماز را در معنای جدید وضع کرده است ولی ما قائل بودیم این عناوین قبل از اسلام هم بوده است و در همین معانی استعمال می شده است و رسول خدا (ص) خدا فقط آن را کم و زیاد کرد. بنابراین علاوه بر اعمی، صحیحی هم می تواند به اطلاقات تمسک کند زیرا آنچه نزد عرب از این الفاظ به شکل صحیح وجود دارد محرز می باشد. موضوع این الفاظ نزد عرب پیچیده نیست و صرف رکوع و سجود و ذکر و امثال آن را نماز می داند. دوم اینکه: این ثمره مهم نیست زیرا غایه ما فی الباب این است که علی القول به صحیحی دلیلی نداریم ولی علی القول به اعمی دلیلی برای مراجعه داریم که عبارت است از اطلاق. این ثمره نمی تواند ثمره ی مسأله ی اصولیه باشد. مسأله ی اصولیه باید در تمامی ابواب فقهی جاری شود و صرف دلیل داشتن و نداشتن مساله ی اصولیه نیست. مانند اینکه بگویند در کتاب عبادات دلیلی به نام خبر واحد وجود دارد. الثمره الثانیه: التمسک بالبرائه یا الاشتغال ثمره ی قبلی مربوط به تمسک به اطلاق لفظی بود که دلیلی اجتهادی است ولی در این ثمره سخن از دو اصل عملی است. مثلا شک داریم آیا استعاذه جزء است یا نه. اعمی می تواند به اصل برائت تمسک کنم و بگوی: به دلیل رفع عن امتی ما لا یعلمون استعاذه جزء نیست ولی صحیحی چون شک در مسمی دارد و نمی داند بدون استعاذه آیا مسمی وجود دارد یا نه او نمی تواند به اصل برائت تمسک کند. زیرا در تمسک به برائت ابتدا باید موضوع محرز باشد. یلاحظ علیه: جواب آن را قبلا خواندیم. محقق خراسانی در جایی که جامع را بحث می کرد این ثمره را مطرح کرده است و ما آن را تکرار نمی کنیم. الثمره الثالثه: این ثمره در نذر ظاهر می شود. اگر کسی نذر کند که در امتحانات قبول شود به یک مصلی صد تومان بدهد. حالی کسی نماز می خواند و نمازش باطل است. اگر نماز برای اعم وضع شده باشد می تواند صد تومان را به او داد و برائت ذمه حاصل می شود ولی اگر نماز برای نماز صحیح وضع شده باشد نمی توان با اعطاء صد تومان به فرد مزبور ذمه را بری کرد. یلاحظ علیه: پرداختن و عدم آن بستگی به این ندارد که لفظ نماز بر چه چیزی وضع شده باشد. بلکه به این بستگی دارد که نیت ناذر چه بوده است. اگر نیت کرده باشد به مطلق نمازگزار چه نمازش صحیح باشد و چه فاسد صد تومان بدهم به هر دو می توانم بدهم هر چند اگر قائل به صحیح باشم و اگر نیت کنم که صد تومان به کسی بدهم که نمازش صحیح است به فاسد نمی توانم بدهم حتی اگر قائل به اعم باشم. علاوه بر این، این مورد نمی تواند ثمره باشد بلکه فقط موضوع نذر تشریح شده است و تشریح آن نمی تواند نتیجه ی مسأله ی اصولیه باشد. مساله اصولیه باید کبری برای استنباط مسائل شرعی باشد. الثمره الرابعه: ظهور ثمره در محاذات نماز مرد با زن بسیاری از فقهاء فتوا می دهند که اگر مرد و زن محاذات هم نماز بخوانند نماز هر دو باطل است. حال اگر زنی نماز را بخواند و مردی هم در محاذات او نماز بخواند. در این حال اگر نماز زن باطل باشد ثمره واضح می شود. به این معنا که اگر نماز برای اعم از صحیح و فاسد وضع شده باشد نماز مرد هم باطل است زیرا نماز زن هر چند باطل است ولی نماز است و مرد هم نباید محاذی نماز زن باشد. ولی اگر لفظ نماز برای صحیح وضع شده باشد در این حال نماز زن چون فاسد است به آن نماز گفته نمی شود در نتیجه نماز مرد صحیح می باشد. یلاحظ علیه: اولا: هر چند قائل به اعم شویم و بگوییم الفاظ عبادات اسم برای اعم است ولی روایات ناهیه از محاذات ناظر به نماز صحیح است. بنابراین اگر نماز زن فاسد باشد در هر حال نماز مرد صحیح است حتی اگر قائل به اعم شویم. ثانیا: این مورد نمی تواند به عنوان ثمره ی مسأله ی اصولیه قرار گیرد (مانند ثمره ی قبل) خلاصه اینکه این مسأله با این همه طول و تفصیلی که دارد هیچ ثمره ای ندارد. با این حال بیان این مسأله موجب شکوفایی ذهن فقیه

می شود. تم الکلام فی اسماء العبادات و بقی الکلام فی اسماء المعاملات. (یعنی کلماتی مانند بیع، اوفوا بالعقود، صلح و امثال آن و حتی نکاح و طلاق برای صحیح وضع شده است یا اعم.)

ص: ۱۴۴

صحیح و اعم در اسماء معاملات ۹۰/۰۹/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

المقام الثانی فی اسماء المعاملات: مراد از معاملات، معاملات بالمعنی الاعم است که حتی طلاق و نکاح را شامل می شود. بحث در این است که این الفاظ آیا بر بیع و اجاره و یا نکاح صحیح وضع شده است یا بر اعم از آن و فاسد وضع شده است. و قبل الورود فی البحث نقدم امورا: الامر الاول: البحث للمعاملات و انها موضوعه للصحیح او للاعم بحث در عبادات جنبه ی شرعه داشت و بحث در این بود که شارع لفظ صلاه را بر صحیح وضع کرده است یا بر اعم. ولی معاملات، بحث جنبه ی عرفی دارد زیرا بیع، اجاره و نکاح قبل از پیامبر اکرم (ص) وجود داشته است از این رو نباید پای شرع را به میان بکشیم و باید بگوییم: آیا عرف عرب کلمه ی بیع را بر صحیح وضع کرده است یا بر اعم. الامر الثانی: اختصاص البحث بالوضع للاسباب نزاعی که در مورد معاملات است در مورد اسباب است نه در مسببات. توضیح ذلک: درباره ی الفاظ معاملات دو نظر است: یک نظر این است که این الفاظ بر اسباب وضع شده است. مراد از الفاظ همان عقد مؤثر (ایجاب و قبول) است. مثلا کلمه ی بیع بر ایجاب و قبول وضع شده است (البته با رعایت شرایطی) اگر این مبنا را قبول کنیم بحث صحیح و اعم جاری می شود مثلا اگر در ایجاب و قبول عربیت را شرط و یا تقدم ایجاب بر قبول را شرط بدانیم این بحث مطرح می شود که در لغت عرب آیا ایجاب و قبول وضع شده است بر ایجاب و قبول عربی یا بر اعم. اما اگر قائل شویم الفاظ معاملات بر مسببات وضع شده است. به این معنا که این الفاظ بر ما یحصل من الاسباب وضع شده است یعنی بیع به معنای ملکیت عین است و یا اجاره به معنای ملکیت اجاره و نکاح به معنای ملکیت بضع است. در این حال بحث صحیح و اعم جاری نمی شود. زیرا مسبب امر بسیطی است؛ یا هست و یا نیست اگر باشد یعنی صحیح است و اگر نیست یعنی دیگر وجود ندارد نه اینکه هست ولی فاسد است. امور اعتباری مانند ملکیت امرشان دائر بین وجود و عدم است و نمی تواند باشد ولی به شکل ناقص. (مانند نقطه و یا فتحه که یا هست و یا نیست.) الامر الثالث: اختلاف الشرع و العرفی فی بعض الموارد (این بحث هم در کفایه مطرح است و هم در اول بیع در کتاب مکاسب.) لا شک که بیع شرع و عرف اختلاف است. شرع می گوید: بیع خمر و یا خنزیر فاسد است و یا ثمن المغنیه سحت عرف همه ی اینها را صحیح می داند مثلا در غرب فروش خمر و امثال آن بسیار رایج است. بحث در این است که اختلاف شرع و عرف در مفهوم بیع است یعنی آیا عرف، بیع را جوری تعریف می کند که همه ی موارد فوق را شامل شود ولی شارع جوری تعریف می کند که آنها را شامل نشود؟ به عبارت دیگر آیا اختلاف عرف و شرع در موضوع له است یعنی موضوع له بیع عند رسول خدا (ص) غیر از موضوع له بیع عند العرف است و یا اینکه اختلاف در موضوع له نیست و مفهوم این الفاظ نزد شرع و عرف یکی است و اختلاف آنها در مصادیق است و چون شارع عقل برتری دارد مصادیقی را از مفهوم خارج کرده است. به هر حال این مسأله بین فقهاء محل اختلاف است و محقق خراسانی تبعا للشیخ الانصاری قائل به قول دوم است. یلاحظ علیه: ما با نظر محقق خراسانی و شیخ انصاری موافق نیستیم و می گوییم: ممکن است اختلاف بین شرع

و عرف در مفهوم باشد. اگر بگوییم بیع برای عقد مؤثر وضع است در این صورت بین شرع و عرف اختلافی نیست ولی اگر در تعریف بیع قیودات بسیاری را داخل کنیم مثلا بگوییم: البیع بمعنی العقد الموثر للتملیک المتقدم ایجابه علی القبول بشرط ان یکون منجزا و یکون البایع عاقلا، بالغا مختارا و یکون العین طاهرا له منفعه محلله. در این صورت بین شرع و عرف اختلاف است یعنی بیع نزد شرع همه ی آن قیودات را دارد ولی بیع نزد عرف بسیار کمتر است و شاید قید بلوغ و چند تای دیگر را دخیل بداند و قیوداتی مانند طهارت مبیع و امثال آن را داخل نداند. بنابراین اختلاف بین شرع و عرف به اختلاف به مفهوم باز می گردد. همچنین اینکه شنیده ایم در بعضی از اوقات کسی کسی را تخطئه می کند (مثلا شرع، عرف را تخطئه می کند) این مربوط به امور تکوینی است. یعنی من می گویم آنی که می بینم آب است ولی فرد دیگری می گوید سراب است و یا می گویم: صبح طلوع کرده است و دیگری می گوید این صبح کاذب است نه صبح صادق. اما در امور اعتباری، هر معتبری برای خودش قانون گذار است و به صرف اعتبار کار تمام می شود امور اعتباری واقع معینی ندارد که با آن موارد را بسنجیم محقق خراسانی و شیخ امور تکوینی را با امور اعتباری خلط کرده اند. امور تکوینی چون واقع معینی دارد می توان امورات با آنها سنجدید و واقع و غیر واقع را مشخص کرد ولی در امور اعتباری چنین نیست و تخطئه در آن راه ندارد. الامر الرابع: آیا الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده اند یا اعم. یعنی آیا عرف عرب آنها را بر صحیح وضع کرده است یا بر اعم ما به همان دلیل که در اسماء عبادات قائل شدیم این الفاظ بر صحیح وضع شده اند در اینجا هم قائل هستیم الفاظ معاملات بر اسباب صحیحه وضع شده است. در بحث معاملات گفتیم: قانون کلی این است که همیشه هدف و غرض فعل انسان را تحدید و قالب گیری می کند. در عبادات گفتیم نماز تنهی عن الفحشاء و المنکر است و برای اینکه انسان به خدا نزدیک باشد و این کار فقط با نماز صحیح حاصل می شود. در مورد معاملات هم حکم همین است یعنی عرفی که الفاظ معاملات را وضع می کند آن را به سبب هدفی انجام می دهد، عقد نکاح به منظور اباحه ی بضع و تولید اولاد است بنابراین الفاظ معاملات هم باید برای اسباب صحیحه وضع شود و الا ـ آن اغراض حاصل نمی شود. در عرف هم اگر شرع رعایت نشود ولی به هر حال عرف هم نزد خود قانونی دارد (لکل قوم نکاح) عرف غیر شرعی هم برای وضع الفاظ معاملات اغراضی در نظر دارد که به برای رسیدن به آن اغراض آن الفاظ را وضع کرده است از این رو باید الفاظ معاملات را به گونه ای وضع کند که آن اغراض را تأمین کند. (لان العله الغائیه تحدد فعل الانسان) ان شاء الله فردا به سراغ امر پنجم می رویم.

ص: ۱۴۵

صحیح و اعم در الفاظ معاملات ۹۰/۰۹/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

الامر الخامس: بین باب عبادات و باب معاملات چه فرقی است؟ اگر در عبادات گفتیم که اصولیین می گویند اگر قائل شویم الفاظ عبادات برای صحیح وضع شده است دیگر نمی توان به اطلاق تمسک کرد. به این معنا که اگر لفظ صلاه و زکاه برای صحیح وضع شده باشد در مواقعی که در جزئیت یا شرطیت شک می کنیم نمی توانیم به اطلاقات تمسک کنیم و آن جزء و شرط را حذف کنیم ولی اصولیین در باب معاملات معتقدند که هر چند الفاظ معاملات برای صحیح وضع شده است با این وجود در مقام شک در جزئیت و شرطیت می توان به اطلاق تمسک کرد. بنابراین هنگام شک در عربیت، تقدم ایجاب بر

قبول و غیره می توانیم به احل الله البیع تمسک کنیم. در این مقام فرق بین باب عبادات و معاملات را بیان می کنیم که به چه دلیل در اولی نمی توان به اطلاقات تمسک کرد ولی در دومی می شود. قبل از بیان فرق، مقدمه ای را ذکر می کنیم: الادله علی قسمین: ادله تاسیسیه و ادله امضائیه ادله ی تاسیسیه چیزهایی هستند که شارع اختراع کرده است مانند صلاه، زکات و حج و بعد به آنها امر کرده است. ولی ادله ی امضائیه در مواردی است که شارع اختراعی ندارد و اینها چیزهایی هستند که در میان عرف رواج داشته است و شارع فقط آنها را امضا کرده است. بیع، صلح و سایر انواع معاملات از این قبیل است. با توجه به این مقدمه جواب مسأله روشن می شود. در ادله ی تاسیسیه اگر کسی قائل به صحت شود دیگر نمی تواند به اطلاقات تمسک کند زیرا شارع خود، صلاه را اختراع کرده است و آن را بر صحیح وضع کرده است و به ما دستور داده است نماز را اقامه کنیم. حال اگر شک کنیم استعاذه جزء است یا نه در این حال طریقی برای کشف مراد شارع نداریم و در نتیجه نمی شود به اطلاقات عمل کنیم تا آن جزء و شرط را حذف کنیم. بنابراین باید احتیاط کنیم و آن جزء و شرط را اتیان کنیم. اما در ادله ی امضائیه می گوییم: چون این موارد از مخترعات عرف است اگر در شرط و جزء شک کنیم می توانیم مراد شارع را کشف کنیم. فنقول: بحث را در دو مقام پیگیری می کنیم: المقام الاول: القول بان اسماء المعاملات اسامی للاسباب یعنی اسماء معاملات به معنای عقد مؤثر (ایجاب و قبول) است. این مقام خود دو صورت دارد: الصوره الاولی: محقق خراسانی قائل است که اختلاف شرع و عرف در مفهوم بیع نیست بلکه اختلاف آنها در مصداق است. طبق این مبنا به راحتی می توانیم هنگام شک در جزئیت و شرطیت به اطلاق تمسک کنیم. زیرا شارع فرموده است: احل الله البیع و بیع در نزد عرف شبیه بیع نزد شارع است و فقط اختلاف آنها در مصداق است. بنابراین اگر عرف به عقد فارسی هم عقد بگوید و یا به بیعی که به زبان ماضی نباشد عقد بگوید بنابراین اینها نزد شارع هم عقد است زیرا گفتیم بین عرف و شرع در مفهوم بیع اختلاف نیست. الصوره الثانیه: اگر قائل شویم اختلاف شرع و عرف در مفهوم است کار کمی مشکل می شود. مثلا شارع می فرماید: بیع در جایی است که مبیع پاک باشد و مانند خنزیر نجس نباشد و یا منفعت محلله داشته باشد. در این صورت بیع نزد شارع غیر از بیع نزد عرف است و ما نمی دانیم بدون تقدم ایجاب بر قبول، بیع نزد شارع محقق می شود یا نه (هر چند نزد عرف بیع باشد) بنابراین حتی اگر احتمال دهیم این الفاظ نزد شرع متفاوت باشد نمی توانیم در شروط مشکوکه به اطلاقات عمل کنیم. (اگر یقین داشته باشیم که این الفاظ نزد شرع متفاوت است جای شک نیست که نمی توانیم به اطلاقات عمل کنیم. بحث در صورت شک است.) و الذی یمکن ان یقال فی حل هذه المشکله: شیخ این کلام را در مکاسب قبل از آنکه بحث معاطاه را بیان کند ذکر کرده است و حاصل کلام ایشان مبنی بر بیان دو مقدمه است: المقدمه الاولی: اختلاف بین شرع و عرف دائر بین اقل و اکثر است نه متباینین. عرف می گوید: بیع همان عقد مؤثر است و شارع قیودات دیگری هم به آن اضافه کرده و می فرماید: اضافه بر آن مبیع باید دارای منفعت محلله باشد المقدمه الثانیه: شارع با بیان اوفوا بالعقود و یا احل الله البیع در مقام این است که بیع و عقدی که نزد عرف است را امضا کند. بعد مواردی را با دلیل خارج کرده است مانند بیع خمر، خنزیر و بیع آلات قمار. به بیان دیگر شارع بالاراده الاستعمالیه تمامی بیع ها و نکاح ها و صلح های عرفی را امضا کرده است. سپس در مواردی که اراده ی استعمالیه ی او مخالف اراده ی جدیه اش بود آن موارد را تخصیص زده و اضافه کرده است: الا بیع الخمر و هکذا. حال ما در مورد عقد معلق شک می کنیم در این حال به اصاله تطابق اراده الاستعمالیه با اراده ی جدیه تمسک می کنیم. به این بیان که هر جا که شک کردیم ابتدا کتاب حدیثی و معاقد اجماعات و مظان ادله را بررسی می کنیم اگر بعد از فحص مخصصی پیدا نکردیم به اطلاقات تمسک می کنیم زیرا اصل این است که اراده ی استعمالیه با اراده ی جدیه تطابق دارد. با این بیان فرق بین باب عبادات با باب معاملات واضح شده است. زیرا باب عبادات از باب تأسیسات هستند ولی باب

معاملات از باب امضائیات هستند و هنگام شک می توانیم به فهم عرفی مراجعه کنیم. المقام الثانی: القول بان اسماء المعاملات اسامی للمسببات یعنی اسماء معاملات اسم برای چیزی است که از عقد مؤثر پدید می آید مثلا بیع به معنای ملکیت است. هکذا نکاح بر انحکت و زوجت وضع نشده است بلکه نکاح به معنای علقه ی زوجیت است. ان شاء الله این بحث را در جلسه ی بعد پیگیری می کنیم و می گوییم منشأ شک دو چیز است گاه منشأ شک به سبب شک در تخصیص است یعنی شرع مقدس فرموده است اگر دو چیزی که هم جنس هستند مانند گندم و جو و مکیل و موزون هستند نباید در معاوضه یکی بر دیگری کمتر یا بیشتر باشد حال گاه در مورد گردو که معدود است شک می کنیم یعنی دو چیز هم جنس که معدود است را معاوضه کنیم در حالی که تعدادشان یکسان نیست و نمی دانیم این مورد هم تخصیص خورده است یا نه. گاه شک در تخصیص نیست بلکه شک در شرطیت شیء زائد است مثلا نمی دانیم آیا منجز بودن شرط است یا نه.

ص: ۱۴۶

تمسک به اطلاق در اسماء معاملات ۹۰/۰۹/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در الفاظ معاملات است و اینکه هنگام شک در شرطیت و جزئیت چیزی آیا می توانیم به اطلاقاتی مانند احل الله البیع تمسک کنیم و آن جزء و شرط را حذف نمائیم یا نه. گفتیم این بحث را باید در دو مقام بیان کنیم: اول اینکه اسماء معاملات اسم برای عقد و ایجاب و قبول است. مقام دوم این است که اسماء معاملات اسم برای مسببات است (چیزهایی که از عقد ناشی می شود یعنی بیع به معنای ملکیت باشد.) بحث در مقام اول را در جلسه ی قبل مطرح کردیم. اما در مقام دوم می گوییم: شک بر دو نوع است: گاه شک ما در تخصیص است. یعنی می دانیم بیع اسم برای ملکیت است و نکاح اسم برای زوجیت است و اینکه شارع مقدس تمامی بیع ها را امضا کرده است ولی احتمال می دهیم بیع معلق را خارج کرده باشد. گاه شک ناشی از این است که آیا در سبب، قیدی هست یا نه مثلا احتمال می دهیم شارع در سبب، تقدم الایجاب و یا تنجیز را شرط کرده باشد. ما معتقدیم در مسببات هم می توانیم به اطلاق تمسک کنیم. (در بحث اسباب علت تمسک این بود که السبب عند العرف طریق الی السبب عند الشرع الا ما خرج بالدلیل) ولی در ما نحن فیه که اسماء معاملات اسم برای مسببات است می گوییم علت تمسک این است که شارع مسببات عرفیه را امضا کرده و این علامت است بر اینکه او آن مسببات را قبول دارد. (در بحث اسباب از کلمه ی طریقیت استفاده کردیم و در بحث مسببات از کلمه ی ملازمه) بنابراین اگر در عرف چیزی بیع باشد می گوییم امضای مسبب عرفی ملازم با این است که شارع هم همان را قبول دارد الا ما خرج بالدلیل و الا یلزم اللغویه فی الکلام یعنی لازم می آید آن همه آیات و روایات همه لغو باشد. بنابراین در باب معاملات در هر صورت چه قائل شویم اسماء معاملات اسم برای اسباب است و چه برای مسببات در هر حال می توان به اطلاقات تمسک کرد. بنابراین اگر شارع بیع ربوی را استثناء کرده است و آن را منجز نمی داند ولی بیع معلق را بیان نکرده است، ما با تمسک به اطلاقات می گوییم تنجیز در بیع شرط نیست و بیع معلق هم صحیح می باشد. همچنین شارع مقدس طلاق عرفی را امضاء کرده است و عرف هم در سبب قائل به اعم است و می گوید: با هر عبارتی مانند انت خلیه یا انت بریه و امثال آن همه جایز است. ولی شارع فقط انت طالق را جایز می داند. در این موارد به کلام شرع مراجعه می کنیم ولی در جایی که بیانی از او وارد نشده

است، با تمسک به اطلاقات آن قید و شرط را حذف می کنیم. محقق نائینی بنا بر اینکه اسماء معاملات اسم برای مسبب باشد قائل به تفصیل شده است و می گوید: اگر مسبب در عرف فقط یک سبب داشته باشد و یا اگر اسباب متعدد دارد در میان آنها قدر متیقنی در کار نباشد و همه دخیل باشند در این حال امضاء مسبب ملازم با امضاء سبب می باشد. (البته تفصیل ایشان به شق دوم می خورد یعنی در جایی که شک در مسبب ناشی از این باشد که آیا در سبب شرط زائدی هست یا نه) ولی اگر سبب های متعددی در کار باشد که بعضی قدر متیقن هستند و بعضی نه در اینجا نمی توانیم به اطلاقات تمسک کنیم بلکه باید به همان قدر متیقن بسنده کنیم. زیرا وجود متیقن در حکم بیانی است که از طرف شارع ارائه شده است. یلاحظ علیه: وجود قدر متیقن و عدم آن چیزی است که فقیه به آن توجه دارد و الا در نظر عرف چنین دقتی در کار نیست و عرف بین متیقن و محتمل فرق نمی گذارد بنابراین امضای مسبب ملازم با امضای سبب است چه سبب متیقن باشد و چه نباشد. حال اگر فرض کنیم دست ما از اطلاقات لفظیه مانند احل الله البیع، اوفوا بالعقود، الصلح جایز بین المسلمین کوتاه باشد. در این حال می توانیم به سراغ اطلاقات مقامیه برویم. اطلاقات مقامیه قیودی هستند که عرف به آنها توجه ندارد. چیزهایی مانند قصد قربت را عرف توجه دارد ولی عرف به مواردی مانند قصد وجه یعنی اینکه عمل به قصد وجوب و یا استحباب بیاید و هکذا قصد تمییز (تمییز واجب از مستحب) و امثال آن توجه ندارد. این موارد را فیلسوف توجه دارد نه عرف عادی. اگر واقعا شارع در عبادات قصد تمییز و قصد وجه را شرط می دانست می بایست آن را بیان می کرد زیرا در غیر این صورت عرف به آنها توجه نداشت. حال که شارع این موارد را تذکر نداده است از سکوت او متوجه می شویم این قیود واجب نیست. اگر چیزی در نظر شارع مهم بود ولی عرف به آن توجه نداشت مانند اینکه در مورد طلاق حتما باید گفت: انت طالق در این صورت شرع می بایست بیان می کرد و عدم بیان او در موارد شک، موجب می شود که مطابق اطلاق مقامی قائل به عدم آن قید و شرط شویم. (شیخ انصاری برای اولین بار اطلاقات مقامی را در عبادات بیان کرده است. ایشان در علم اجمالی در این بحث که نمی دانیم بین دو ظرف کدام نجس است می گوید: گفته شده است که اگر بخواهیم امتثال اجمالی کنیم دیگر نمی توانیم قصد وجه و یا قصد تمییز را انجام دهیم بنابراین امتثال اجمالی صحیح نیست. بعد در جواب می گوید: این قصد وجه و تمییز لازم نیست زیرا با تمسک به اطلاق مقامی آنها را منتفی می کنیم.) خلاصه اینکه در مورد اسماء معاملات هم می توانیم به اطلاقات لفظیه تمسک کنیم (از باب طریقیت و یا ملازمیت) و هم به اطلاقات مقامی و نتیجه ی تمسک به این اطلاقات این است که قید و شرط مشکوک را حذف می کنیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد به بیان شرطیت، جزئیت، قاطعیت و مانعیت می پردازیم.

ص: ۱۴۷

اسماء معاملات ۹۰/۰۹/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

الامر السادس: اسماء معاملات بر دو قسم هستند. قسمی از آنها اسم برای اسباب است مانند: اوفوا بالعقود که زیرا عقد در لغت عرب به معنای شد الحبلین است یعنی گره زدن دو نخ به هم این آیه کنایه یا مجاز از ایجاب و قبول است گویی آن دو مانند دو نخ است که آنها را با هم می بندند. بعضی از اساتید ما منکر شده اند که این آیه مربوط به معاملات باشد. گفته شده است صاحب مصباح المنیر عقد را به معنای العهد المشدد معنا کرده است. شیخ انصاری هم در ابتدای بیع در تعریف بیع همین معنا

را اخـذ کرده است. مطابق این معنا عهـد مشـدد و پیمان مؤکد مواردی چون قسم و عهد را شامل می شود و معاملات را در بر نمی گیرد زیرا در معاملات عهد مشددی وجود ندارد. نقول: این کلام صـحیح نیست زیرا قرآن خود، در آیات مربوط به عقد را در ایجاب و قبول به کار برده است و می فرمایـد: اگر مردی بخواهـد همسـرش را طلاق دهد و مهریه هم در کار است: (إِلَّا أَنْ یَعْفُونَ أَوْ یَعْفُوَا الَّذی بِیَدِهِ عُقْدَهُ النِّکـاحِ) کلمه ی عقد در ایجاب و قبول نکاح به کار رفته است. بنابراین صاحب مصباح المنیر عقد را به مصداق واضح تفسیر کرده است. قسـمی از اسـماء معاملات، اسم برای مسبب است یعنی آنی که از ایجاب و قبول حاصل می شود ماننـد (النکاح سـنتی) نکاح در این حـدیث به معنای ایجاب و قبول نیست بلکه حاصل ایجاب و قبول می باشد و یا مانند (الطلاق بید من اخذ بالساق) و یا (احل الله البیع) و (الصلح جائز بین المسلمین) الامر السابع: اگر بخواهیم چیزی را به چیزی نسـبت دهیم گاه بین آن دو تلائم و هماهنگی وجود دارد و گاه بین آن دو تدافع وجود دارد. جزء و شرط در قسم اول قرار می گیرنـد و مـانع و قـاطع در قسم دوم. شـیخ انصـاری در رسائل فرق بین جزء و شـرط و فرق بین مانع و قاطع را بیان کرده است. جزء چیزی است که قیـدا و تقیـدا داخل باشـد. ماننـد رکوع که قیـد به خود رکوع می گویند و تقید به نماز رکوع دار می گوینـد. شـرط در جـایی است که قیـد خـارج است ولی تقیـد داخل می باشـد. مثلا وضو جزء نماز نیست ولی طهارت حاصـله از آن که تقیـد است داخـل در نماز می باشـد. شـرط خود بر چنـد قسم است: گاه قبل است ماننـد وضو برای نماز گاه همراه است ماننـد اسـتقبال به کعبه گاه بعـد از عمل است ماننـد زنی که مسـتحاضه ی کثیره است می تواند روزه بگیرد ولی به شرط اینکه اغسـال لیلیه ی شب بعـد را انجام دهـد. مانع چیزی است که مقتضـی را از کار می انـدازد ماننـد رطوبت در مقابل آتش که جلوی تـأثیر مقتضـی که سوزانـدن است را می گیرد. هکـذا حـدث برای نمـاز مانع است. قاطع چیزی است که هیئت اتصالیه را به هم بزند مانند خندیدن در نماز که هیئت صلاتیه را قطع می کند. بر همین اساس به قیچی که لباس را می برد مانع نمی گوینـد بلکه به آن قـاطع می گوینـد. اذا علمت هـذا فـاعلم: ان الجزء علی قسـمین: جزء المـاهیه: اگر چیزی در قوام شـیء مـدخلیت داشـته باشد به آن جزء الماهیه می گویند. مانند ناطق نسبت به انسان. در نماز رکوع، جزء الماهیه می باشد زیرا اگر رکوع نباشـد نماز هم نیست. جزء الفرد: چیزی است که در قوام شـیء مـدخلیت نـدارد ولی در تحقق آن مـدخلیت دارد مانند طویـل و قصـیر و ابیض و اسود که اینهـا جزء مـاهیت نیسـتند ولی اگر انسـان بخواهـد در خـارج محقق شود یا طویل است و یا قصـیر. قنوت در نمـاز چنین است زیرا موقع نمـاز خوانـدن گاه با قنوت و گاه بـدون آن می خوانیم و این دلیل بر این است که قنـوت در مـاهیت و قوام شـیء مـدخلیت نـدارد. ان الشـرط ایضـا علی قسـمین: شـرط المـاهیه: چیزی است که در تحقق شـیء مـدخلیت دارد ماننـد اسـتقبال در نماز از این رو در حـدیث لا تعاد یکی از آن موارد پنـج گانه اسـتقبال ذکر شده است. شـرط الفرد: چیزی است که در تحقـق شـیء مـدخلیت دارد نه در قوام آن ماننـد نمـاز در مسـجد. هـدف از این تقسـیم این است که برخی از فقهاء تصور کرده انـد که اگر کسـی قنوت را در نماز بیاورد در واقع در ضـمن عمل واجب، عمل مستحبی را آورده است. مـا معتقـدیم همه ی اینها واجب است و صـحیح نیست بگوییم نماز واجب است و قنوت مسـتحب و یا نماز واجب اسـت ولی در مسجد خواندن مستحب می باشد. (بله اصل قنوت خواندن و اصل خواندن نماز در مسجد مستحب است به این معنا که می توان آن را ترک کرد ولی اگر قنوت را در نماز داخل کردم دیگر آن قنوت مستحب نمی باشد بلکه واجب است زیرا این قنوت جزء فرد است و فرد از اول تا آخر واجب است. هکـذا نماز در مسـجد یک نماز واجب است. تقسـیماتی که برای جزء و شرط ذکر کردیم در عالم تکوین هم وجود دارد مثلا سابقا خانه ها را با ایوان می ساختند و من خانه ای بدون ایوان می سازم. وجود ایوان مسـتحب است ولی اگر ایوان را ساختم، ایوان هم جزء خانه است نه اینکه شـیء زائـدی در بیت باشد. (غایه ما فی الباب ایوان جزء کمال است.) ثم ان ههنا اشکالا: (این اشـکال را امام قدس سره و مرحوم بروجردی ذکر کرده اند) این تقسیم

در امور تکوینی صحیح است و در امور تکوینی می توان جزء الماهیه و جزء الفرد را تصور کرد زیرا امور تکوینیه مانند انسان و خانه واقع مشخصی دارد و در آن ناطق بودن جزء الماهیه است ولی طویل و عریض بودن نه ولی در امور اعتباریه نمی توان گفت که ماهیه واحده گاه جزء الماهیه است و گاه جزء الفرد زیرا امور اعتباریه واقع محدد و مشخصی ندارد و تابع اعتبار معتبر است از این رو نماز با قنوت یک ماهیت است و نماز بدون قنوت ماهیت دیگر بنابراین امور اعتباریه بر خلاف امور تکوینیه ماهیت واحد ندارند و هر تغییری در آنها موجب ایجاد یک ماهیت جداگانه می شود. در جواب می گوییم: حتی در امور اعتباریه هم می توانیم قائل به ماهیت واحده شویم به این بیان که ما تابع غرض هستیم. اگر چیزی در اصل غرض مدخلیت دارد به آن جزء ماهیت می گوییم مانند رکوع که اگر نباشند نماز باطل است و غرض از نماز که معراج مؤمن است تأمین نمی شود. اما اگر چیزی در کمال غرض مدخلیت داشت به آن جزء فرد و شرط فرد می گوییم. قنوت از این قبیل است. هکذا شرط هم گاه در اصل غرض دخالت دارد مانند استقبال و گاه در کمال آن دخالت دارد مانند نماز در مسجد.

ص: ۱۴۸

اشتراک لفظی و استعمال لفظ در اکثر از معنا ۹۰/۰۹/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

همان گونه که گفتیم محقق خراسانی در مقدمه ی کفایه سیزده امر را مطرح کرده است و اکنون به امر یازدهم می پردازیم: الامر الحادی عشر فی الاشتراک اللفظی: بحث در این است که آیا در لغت عرب مشترک لفظی داریم یا نه به این معنا که یک لفظ را بر دو معنا وضع کرده باشند (چه با وضع تعیینی باشد و چه با وضع تعینی) در این امر در سه جهت بحث می کنیم: الجهه الاولی: اصولیین در مورد اشتراک لفظی اختلاف نظر دارند. بعضی از ایشان معتقدند اشتراک لفظ محال است محقق شود (محال عقلائی). بعضی قائلند اشتراک لفظی از واجبات می باشد. ما قائل هستیم اشتراک لفظی امری است ممکن و می تواند واقع شود یا واقع نشود. ادله ی قائلین به محال عقلی: دلیل اول: غرض از وضع این است که بین انسان ها تفاهم حاصل شود. اگر مشترک لفظی در کار باشد تفاهم از بین می رود زیرا در یک لفظ دو یا چند احتمال می رود به عنوان نمونه اگر کسی بگوید: رایت عینا کلام او مجمل می شود و نمی دانیم چشم را دیده یا چشمه و یا موارد دیگر. بنابراین تفاهم از بین می رود. اگر گفته شود ممکن است متکلم قرینه بیاورد و بگوید عینا باکیه و یا عینا جاریه می گوییم در بسیاری از موارد قرینه مخفی است. محقق خراسانی در جواب می گوید: اولاـ ممکن است متلزم به قرائن واضح شویم و بگوییم متکلم باید هنگام استعمال لفظ مشترک قرائن واضحی استعمال کند. ثانیا: گاه غرض به اجمال گویی متعلق می شود یعنی به دلائلی متکلم نمی خواهد شفاف صحبت کند. به عنوان نمونه در تاریخ آمده است که از ابن جوزی سؤال کردند که بعد از پیامبر اکرم (ص) چه کسی خلیفه است. پای منبر او هم شیعیان حضور داشتند و هم سنی ها. او در جواب گفت: من بنته فی بیته. اگر مراد از (مِن) پیامبر اکرم (ص) باشد این جواب بر علی علیه السلام تطبیق می کند و اگر مراد از (مِن) خلیفه ی اول باشد این کلام بر او منطبق می گردد. دلیل دوم: آیه الله خوئی بر خلاف انتظار قائل به محال بودن اشتراک لفظی است. (یعنی اشتراک لفظی کاری عقلائی نیست) ایشان دلیل دیگری اقامه می کند و می گوید: وضع به معنای تعیین اللفظ فی مقابل المعنی نیست بلکه وضع آن است که متکلم و واضع متعهد می شود که هر گاه لفظی را استعمال کرد فقط یک معنا را اراده کند. اگر او هنگام

استعمال معنای دیگری را اراده کند این به معنای نقض عهد اول است و انسان عاقل کار لغو انجام نمی دهد. یلاحظ علیه: اولا: این مبنا را قبول نداریم که وضع به معنای تعهد باشد. تعهد نتیجه ی وضع است و وضع به معنای تعیین اللفظ فی مقابل المعنا است. ثانیا: اینکه ایشان می گوید: وضع دوم به معنای نقض پیمان اول است می گوییم: این اشکال در جایی است که واضع یک نفر باشد در این حال اگر او متعهد شود که هر گاه لفظ را استعمال کرد آن معنای خاص را اراده کند در این حال اگر معنای دیگری را اراده کند به معنای نقض تعهد اول است. ولی اگر قائل شویم منشأ اشتراک اختلاف قبائل است به این گونه که یک قبیله لفظی را در معنایی وضع کردند و قبیله ی دیگر همان لفظ را بر کلمه ی دیگر وضع کرده باشند این اشکال نیز مرتفع می شود زیرا هر قبیله پیمان مستقلی دارند. بعد آیه الله خوئی می بیند که الفاظی داریم که بر چند معنا اطلاق می شود از این رو می گوید: این از باب وضع عام و موضوع له خاص است مانند اطلاق انسان بر زید. یلاحظ علیه: این کلام صحیح نیست زیرا همیشه مشترک ها از این مقوله نیستند و در بعضی موارد مشترکات از اضداد می باشند مانند کلماء (قرء) که گاه به معنای طهر است و گاه به معنای حیض و یا (جون) در لغت عرب بر موی سیاه و عمامه ی سفید اطلاق می شود این نمی تواند از قبیل وضع عام و موضوع له خاص باشد زیرا این در جایی است که ماهیت ها با هم متحد باشد. همچنین گاه دو کلمه متباین است مانند عین که گاه به معنای چشم می آید و گاه به معنای چشمه و گاه به معنای طلا است و گاه نقره که نمی توان بین آنها جمع کرد. دلیل قائلین به وجوب اشتراک لفظی: معانی لاـ متناهی است و الفاظ متناهی و محدود می باشند بنابراین ناچاریم از اشتراک لفظی استفاده کنیم تا بتوانیم آن معانی لا متناهی را پوشش دهیم. یلاحظ علیه: هر چند معانی لا متناهی است ولی بشر که به همه ی آنها دست پیدا نمی کند. مضافا بر آن الفاظ هم لا متناهی است زیرا اگر حروف را با هم تلفیق کنیم هزاران هزار لفظ پدید می آید خصوصا که در زبان عرب اعراب هم در تغییر لفظ نقش دارند و یک لفظ مشتقات بسیاری دارد (مانند، ضرب، ضارب، مضروب و غیره) نکته: باید توجه داشت که مباحث را باید از دریچه ی خودش بررسی کرد. بحث اشتراک لفظی نیز از همین منظر باید بررسی شود اینکه اشتراک لفظ محال است یا واجب باید از ناحیه ی استعمال عرف و آیات و روایات بررسی شود نه اینکه برای آن دلیل عقلی ارائه کنیم. الجهه الثانیه: فی منشأ الاشتراک حال که قائل شدیم اشتراک امری است ممکن باید ریشه ی اشتراک را پیدا کنیم. آیه الله خوئی معتقد است که ریشه ی اشتراک به واضع بر می گردد ولی به نظر ما منشأ اشتراک تباعد القبائل العربیه بعضهم عن بعضهم می باشد. زندگی عرب زندگی بدوی بود و قبائل از هم جدا بودند و هر قبیله ای به جایی که آب و خاک و وسائل زندگی بود می رفتند به همین سبب اشتراک لفظی پدید آمد زیرا هر کدام لفظی را در معنای خاصی استعمال می کردند و این لفظ ها گاه عین هم بود. الجهه الثالثه: وجود المشترک فی القرآن الکریم در سوره ی نجم می خوانیم: (وَ النَّجْمِ إِذا هَوى) (نجم، آیه ی ۱) نجم در این آیه به معنای ستاره است و در سوره ی الرحمان می خوانیم: (وَ النَّجْمُ وَ الشَّجَرُ یَسْجُدانِ) (الرحمان / ۶) نجم در این آیه به معنای گیاهی است که دارای ساقه نباشد بر خلاف شجر که چیزی است که ساقه دارد. اکمال: ما نباید افراط و تفریط کنیم. لغویین غالبا برای یک کلمه معانی متعددی نقل کرده اند در قاموس و یا المنجد کمتر لفظی پیدا می شود که معنای واحدی داشته باشند. این کتاب ها در واقع به لغت عرب لطمه زده اند زیرا اکثر این معانی از قبیل مستعمل فیه است که یک جامعی بین آنها وجود دارد و تعدد معنایی که موجب اشتراک لفظی شود در کار نیست. اینکه زید انسان است، عمرو انسان است همه در واقع از باب یک معنا است که مستعمل فیه متعدد دارد و از باب متعدد بودن معنای انسان نیست. ابن فارس (متوفای ۳۹۵) اولین لغت دانی است که در کتاب المقاییس این بیماری را معالجه کرده است. او تمام معانی را گاه به یک معنا و گاه به دو معنا بر گردانده است. مثلاـ در شرح لمعه در کتاب قضاء آمده است القضاء له عشره معانی. واقعیت این است که همه ی آنها به یک معنا بر می

گردد. مثلا در شرح لمعه آمده است: قضا گاه به معنای اجل است، گاه موت، گاه فراق از امری... همه ی آنها به یک جامع بر می گردد که همان امر متقن و مبرم است. مثلاـ در قرآن می خوانیم: (فَقَضاهُنَّ سَبْعَ سَماوات) (فصلت / ۱۲) یعنی خداوند آسمان ها را محکم و پابرجا خلق کرده است که فرو نمی ریزد و یا (وَ قَضی رَبُّکَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِیَّاه) (اسراء / ۲۳) در مورد موت هم لفظ قضاء را به کار می برند چون امر متقن و مبرمی است. بعد از ابن فارس ملا محمود زمخشری (متوفای ۵۲۸) در کتابی به نام اساس البلاغه همین کار را انجام داده است. الامر الثانی عشر: استعمال لفظ المشترک فی معنیین مستقلین این امر متفرع بر فرع قبل است به این معنا که اگر قائل به وجود مشترک شویم آیا می توانیم در یک استعمال آن را در دو معنا به کار ببریم یعنی متکلم با استعمال کلمه ی عین دو معنای مستقل را اراده کرده باشد. محل بحث همان طور که گفتیم در جایی است که هر دو معنا را مستقلا اراده کرده باشیم مثلا بگوییم: بعت عینا و هم اراده کنم طلا خریدم و هم اراده کنم نقره خریدم. اما اگر لفظ مشترک را در جامع بین آن دو به کار ببریم شکی نیست که جایز می باشد. مثلا در مثال فوق المسمی بالذهب و النقره را اراده کنم و یا اینکه زید بن عمرو و زید بن بکر را ببینم و بعد بگویم رایت زیدا و از این لفظ هر یک از آن دو را مستقلا اراده نکنم بلکه المسمی بزید را اراده کنم. این از باب استعمال در معنای واحد است که همان المسمی می باشد. مورد دیگری هم از محل بحث خارج است و آن این است که لفظ را در مجموع المعنیین (مانند عام مجموعی) به کار ببریم در این حال متعلق اکرام یک چیز است که همان مجموع می باشد.

ص: ۱۴۹

۹۰/۰۹/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در امر دوازدهم است و آن اینکه بعد از اینکه قبول کردیم لفظ مشترک در زبان عرب وجود دارد آیا می توانیم در یک استعمال، یک لفظ را در دو معنا به کار ببریم یا نه. گفتیم محل بحث در جایی است که لفظ واحد در دو معنا به شک مستقل به کار برده است مثلا با استعمال کلمه ی عین، هم ذهب را مستقل اراده کنیم و هم نقره ولی اگر جامع بین آن دو را در نظر بگیریم هیچ مانعی وجود دارد زیرا این از باب استعمال در یک معنا است. توضیح ذلک: در کتاب عام و خاص ذکر شده است که عام گاه استغراقی است و گاه مجموعی. عام استغراقی مانند اکرم کل عالم. در این حال هر فردی به شک مستقل برای خودش اکرامی دارد در نتیجه اگر کسی بعضی را اکرام کند و بعضی را نه به همان اندازه که امتثال کرده است مثیب است و به اندازه ی تخلف، معاقب می باشد. ولی در عام مجموعی مانند اکرم مجموع العلماء همه با هم یک امر دارند به این معنا که اگر همه را اکرام کنیم مثیب هستیم ولی اگر حتی یک فرد را اکرام نکنیم هیچ ثوابی در کار نیست. با این بیان می گوییم: محل بحث در مبحث مشترک در جایی است که مشترک را به وجه عام استغراقی به کار ببریم نه به وجه عام مجموعی. (اگر در مسمی به کار ببریم مانند عام مجموعی می شود.) اذا علمت هذا فاعلم: از زمان محقق خراسانی تا مدتی قبل چهار نفر از متبحرین علم اصول قائل هستند که محال است بتوان لفظ مشترک را در اکثر از معنای واحد به کار برد. در رأس این گروه محقق خراسانی می باشد سه نفر دیگر از تلامذه ی ایشان هستند که عبارتند از: آقا ضیاء عراقی، محقق نائینی و محقق اصفهانی. بیان ایشان با هم متفاوت است. التقریر الاول: للمحقق الخراسانی و حاصله: انه یحتاج الی لحاظ الآخر و لفظ

آخر ایشان می فرماید: أن حقیقه الاستعمال لیس مجرد جعل اللفظ علامه لإراده المعنی بل جعله وجها و عنوانا له بل بوجه نفسه. یعنی استعمال به معنای جعل اللفظ به عنوان علامتی برای معنا نیست؛ استعمال مانند علائم راهنمایی نمی باشد. استعمال در واقع عنوانی برای معنا می باشد به این معنا که لفظ وجهی برای معنا و حتی عین معنا است. بنابراین محقق خراسانی قائل است که عنوان، فانی در معنا است و بر این اساس گاه قبح معنا و حسن معنا به لفظ سرایت می کند. در الفاظ قبیحه قبحی در خود لفظ وجود ندارد بلکه تمام قبح در معنا است ولی این قبح از معنا به لفظ تسری می یابد و لفظ هم قبیح می شود. حال که لفظ در معنا فانی می شود اگر کسی لفظ را استعمال کرد و ذهب را اراده کرد او در واقع لفظ را در ذهب فانی کرده است. او اگر بخواهد آن را دوباره در همان لحظه در نقره فانی کند امکان ندارد و برای انجام این کار به لفظ دیگر و لحاظ دیگر احتیاج دارد. یلاحظ علیه: مبنای ما در مسائل الفاظ با این مبنا متفاوت است ما می گوییم برای انجام این کار باید به سراغ کتاب و سنت و اشعار عرب رویم تا ببینیم این کار صورت گرفته است یا نه. با این حال می گوییم: مراد صاحب کفایه از اینکه می گوید الفاظ عنوانی برای معانی است و فرد در واقع معنا را القاء می کند آیا این است که لفظ فعلیت خود را از دست می دهد و ذوب در معنا می شود؟ این کلام صحیح نیست زیرا لفظ هر چند مرآه و عنوان برای معنا است و اگر مراد ایشان این است که معنا غرض ذاتی است و لفظ غرض عرضی می باشد. می گوییم در این حال چه اشکالی دارد که با یک مقصود بالعرض که لفظ است به دو معنا که مقصود بالذات است برسیم. در این حال یک لفظ مانند آئینه است که دو نفر را نشان می دهد. نکته: هم مجاز احتیاج به قرینه دارد و هم مشترک ولی در مجاز به قرینه ی مفهمه احتیاج داریم ولی در مشترک به قرینه ی معینه. التقریر الثانی: آقا ضیاء عراقی در این مورد می گوید: این امر محال است زیرا: یلزم اجتماع لحاظین آلیین. محقق خراسانی بر این امر تکیه داشت که لفظ اول در معنای اول فانی شد و تمام شده است ولی آقا ضیاء می گوید: لفظ در استعمال لحاظ آلی دارد و معنا لحاظ استقلالی. در این صورت اگر معنا دو تا شد باید در لفظ هم دو لحاظ آلی در یک شیء واحد که لفظ است جمع شود. اجتماع لحاظیین آلیین جایز نیست زیرا لحاظ از مقوله ی علم است و در آن واحد محال است یک شیء متعلق دو علم شود. یلاحظ علیه: ما قبول نداریم تعدد معنا مستلزم تعدد لحاظ آلی باشد. ما می گوییم ملازمه ای بین تعدد لحاظ در معنا و تعدد لحاظ در لفظ نیست به این گونه که ابتدا ما به لحاظ استقلالی دو معنا را لحاظ می کنیم (در این حال هم معنا و هم لحاظ دو تا است) بعد با یک لفظ و با یک لحاظ از این دو معنا حکایت می کنم بعد در مرحله ی سوم از همین لفظ به همان دو معنای مستقل بر می گردم. کلام محقق عراقی مبنی بر این است که اگر لحاظ معنا متعدد شد لحاظ حاکی هم باید متعدد باشد و ما با بیان فوق این ملازمه را از بین بردیم. التقریر الثالث: محقق نائینی در وجه منع می فرماید: امتناع اجتماعین لحاظین مستقلین ایشان می گویند: اگر بخواهیم لفظ واحد را در دو معنا مستقلا به کار ببریم شدنی نیست زیرا نمی شود دو لحاظ مستقل را در یک آن با هم جمع کرد. یلاحظ علیه: چرا این امر ممکن نباشد؟ مثلا ما در عین آنی که چشممان چهره ی خطیبی را می بیند گوشمان هم کلام او را می شنود. نفس انسانی قادر است در عین واحد دو چیز مستقل را تصور کند. در عین همین حال اگر مجلس عطرآگین باشد می توان عطر را هم حس کرد. التقریر الرابع: محقق اصفهانی این تقریر را بیان کرده است که ان شاء الله جلسه ی بعد به آن می پردازیم. در آستانه ی سالروز شهادت امام سجاد علیه السلام هستیم. امام علیه السلام در زمانی بود که قدرت در دست عبد الملک مروان و فرزندانش بود از او حضرت برای بیان مفاهیم و معارف اهل بیت را در قالب دعا بیان کرده است. همچنین ایشان در رساله ی حقوق پنجاه حق از حقوق را بیان کرده است. جریان کربلا موجب شده بود که نگاه مردم نسبت به اهل بیت عوض شود و بینش آنها نسبت به ایشان بیشتر گردد و از این رو هنگامی که حضرت برای استلام حجر می رفت در روایت است که جمعیت کنار رفت تا مسیر برای ایشان هموار شود و حال

آنکه عبد الملک در انتظار بود که نوبتش برای استلام فرا رسد.

ص: ۱۵۰

استعمال لفظ در اکثر از معنای واحد ۹۰/۱۰/۰۳

Your browser does not support the audio tag.

سخن در این است که آیا می شود لفظ واحد را در دو معنا به شکل مستقل استعمال کرد؟ جمعی قائل به عدم جواز و محال بودن آن شدند. کلام محقق خراسانی، آقا ضیاء و نائینی را خواندیم و نقد کردیم و اما کلام محقق اصفهانی فنقول: التقریر الرابع: للمحقق الاصفهانی. ایشان هم قائل به محال بودن است لامتناع ان یکون للفظ واحد ماهیتان بیان ذلک: وقتی کسی لفظ زید را استعمال می کند، این استعمال در عالم تکوین از باب ایجاد لفظ است (وقتی من زید را تلفظ می کنم در عالم تکوین این لفظ را ایجاد کرده ام) ولی در عالم اعتبار، ازباب ایجاد معنا می باشد. حال وقتی معنای اول اراده شد در این حال وجود لفظ یک ماهیت پیدا می کند و اگر از آن معنای دوم اراده شود لازمه اش این است که شیء واحد اعتبارا دارای دو ماهیت باشد. (هر معنا یک ماهیت می باشد.) و محال وجود واحد در آن واحد دارای دو ماهیت باشد. یلاحظ علیه: ایشان مسائل تکوینی را به مسائل اعتباری مخلوط کرده است. اینکه در فلسفه گفته اند شیء واحد نمی تواند دارای دو ماهیت باشد، در وجود تکوینی صادق است. انسانی که در خارج نشسته است یک حد و یک ماهیت دارد که همان حیوان ناطق است و محال است در کنار آن حد دیگری داشته باشد. همچنین تمامی موجودات تکوینی همه قالبی می خواهند که همان ماهیت است و نمی توانند در دو قالب بگنجند. اما در عالم اعتبار چنین است زیرا الاعتبار خفیف المؤونه و مانعی ندارد که در عالم اعتبار یک لفظ دارای دو حد اعتباری باشد. خصوصا که اگر اعتبار دارای اثر شرعی باشد. یکی از مشکلات اصول که از زمان صاحب فصول به بعد ایجاد شده است این است که مسائل تکوینی با مسائل اعتباری آمیخته شده است و قوانین تکوین را در عالم اعتبار اجرا کرده اند و حال آنکه این دو با هم تفاوت دارند مثلا انسان صد سر در عالم تکوین محال است ولی در عالم اعتبار اشکالی ندارد. در عالم اعتبار باید آنی که معتبر می شود اثر عقلائی داشته باشد و بس. بنابراین اگر می گویند اعتبار متناقضین صحیح نیست از این باب است که اثر عقلائی بر آن مترتب نمی شود. خلاصه اینکه این چهار بزرگوار همه مسائل تکوینی را با اعتباری مخلوط کرده اند. التقریر الخامس: میرزای قمی نیز قائل به محال بودن است و علت آن را در کتاب قوانین مشکله الوضع می داند. کتاب قوانین به نوعی شرح معالم است. صاحب معالم معتقد است لفظ واحد را می توان مجازا در اکثر از معنا به کار برد. علت مجاز این است که هر لفظی بقید الوحده بر یک معنا وضع شده است مثلا (عین) برای ذهب وضع شده است بقید الوحده و هکذا عین در نقره. اگر یک لفظ را در بیش از یک معنا به کار ببریم مجاز پدید می آید زیرا باید قید الوحده را حذف کنیم. میرزای قمی معتقد است لفظ بر معنا وضع شده است ولی قید وحدت در آن نیست بلکه فی حال الوحده در آن وجود دارد. فرق قید وحدت و فی حال الوحده به فرق بین قضیه ی مشروطه و قضیه ی حینیه بر می گردد. در منطق آمده است که گاه یک قضیه مشروط است مانند کل کاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا در اینجا ما دام کاتب قید است و گاه قضیه ی حنینه است مانند کل کاتب متحرک الاصابع حین هو کاتب که در اینجا (حین هو کاتب) ظرف است نه قید. میرزا قائل است که وحدت، قید نیست بلکه ظرف است یعنی فی حال الوحده (کما اینکه ما فردی را با عمامه می بینیم

ولی عمامه ظرف است نه قیـد.) با این بیان میرزای قمی می گوید: نمی توانیم یک لفظ را در اکثر از معنای واحد به کار ببریم زیرا استعمال یـا بایـد حقیقت باشـد و یـا مجـاز. استعمال لفظ در اکثر از معنا که منجر به حـذف فی حال الوحـده می شود نه حقیقت است نه مجاز. حقیقت نیست زیرا هنگام استعمال در دو معنا قیـد فی حال الوحده از بین می رود. مجاز هم نیست زیرا چنین علاقه ای وجود نـدارد که فرد کل را استعمال کنـد و جزء را اراده کنـد. (به این گونه که فرد ذهب فی الحال الوحده را استعمال کنـد و جزء که ذهب به تنهایی است را اراده کنـد.) در زبان عرب گاه می شود که جزء استعمال شود ولی کل اراده شود ماننـد اینکه فلانی چشم من و یا زبان من است ولی عکس آن دیـده نشـده است که فردی کل را استعمال کنـد و بگوید رایت انسانـا و بعـد جزء ماننـد دست او را اراده کنـد. یلاحـظ علیه: ما قضـیه ی حینیه را قبول نـداریم و می گوییم شـیء یا قید هست و یا نیست. جواب های دیگری هم برای ایشان وجود دارد که می توان با مراجعه به کتاب قوانین و حواشـی آن به دست آورد. نظر مـا: ما قائل به جواز هستیم زیرا ادل دلیل علی امکان الشـیء وقوعه. بنابراین اگر در کلام عرب دیـدیم که او از لفظ واحـد اکـثر از معنـا را ارائه کرد این علامـت مجاز بـودن آن است. شـاعری در مورد پیـامبر اکرم (ص) قصـیده ای دارد و می گویـد: المرتمی فی الدجی و المبتلا بعمی المشـتکی ظمئا و المبتغی دینا یاتون سدته من کل ناحیه و یسـتفیدون من نعمائه عینا یعنی پیـامبر اکرم (ص) مقـامی دارد که همه ی حـاجت هـای مردم را برآورده می کنـد. کسـی که گرفتـار تاریکی است (و به دنبال نور است) و کسـی که کور است (و چشم می خواهـد) و کسـی که تشـنه است (و آب می خواهـد) و کسـی که بدهکار اسـت (و به پـول احتیـاج دارد) همه از هر نقطه به در خـانه ی او می رونـد و عین را از او طلب می کننـد. در این شـعر عین در چهار معنا به کار رفته است. اما ادله ی کسانی که قائل به جواز استعمال لفظ در اکثر از معنا هسـتند: اسـتدلوا بالحـدیث التالی. رسول خدا (ص) می فرماید: ان للقرآن ظهر و بطن بعد در بعضـی از روایات در مورد بطون به سبعه بطون تعبیر است) استدلال شـده است که خداونـد یـک آیه را در هفت معنا به کار برده است از این رو اسـتعمال لفظ مشترک در اکثر از معنا بلا اشـکال است. محقق خراسانی از این اسـتدلال جواب داده است و می فرمایـد: لعل مراد پیامبر اکرم (ص) این باشد که این معانی لوازم معنـای مطـابقی است به این گونه که یـک معنـای مطـابقی بیشتر نیست و آن هفت تـا دیگر معنـای مطابقی نیسـتند بلکه معانی التزامی و از لوازم معنـای مطـابقی هسـتند. (مثلاـ انسـان چنـد لازم داردماننـد ضاحک، کاتب و شاعر بودن) بحث ما در جایی است که شـیء را در دو معنـای مطـابقی به کـار ببرنـد. یلاحـظ علیه: این خلاف ظاهر است زیرا ظاهر حـدیث این است که هر هفت تا یا هفتاد تا همه از معانی مطابقی هستند نه التزامی. ثم ان المحقق البروجردی اجاب عن الاستدلال بوجوه آخر: لعل این هفت معنـا تـابع اسـتعداد مخـاطب باشـد. مخـاطب هـای بسیط فقـط یـک معنا از آن متوجه می شونـد و به تدریـج کسانی که اسـتعدادهای بیشتری دارند معانی بیشتری از آن درک می کنند. در واقع این معانی صور مختلفی و درجاتی از یک معنا است. ما برای توضیح کلام ایشان چند مثال می زنیم: در آیه ی نور می خوانیم: (اللَّهُ نُورُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ مَثَلُ نُورِهِ كَمِشْكاةٍ فيها مِصْباح) (نور / ۳۵) هر مفسـری این آیه را به گونه ای تفسـیر کرده است که هیـچ کـدام مبطل معنای دیگر نیست. همچنین در آیه ی ۹۱ مؤمنون می خوانیم: (وَ ما كانَ مَعَهُ مِنْ إِلهٍ إِذاً لَذَهَبَ كُلُّ إِلهٍ بِما خَلَقَ وَ لَعَلا بَعْضُهُمْ عَلى بَعْضٍ سُبْحانَ اللَّهِ عَمَّا يَصِفُونَ) اگر در جهان چند خدا وجود داشت هر کس به سراغ مخلوق های خود می رفت و نظم جهان مختل می شد همچنین بعضـی از خـداها بر بعضـی دیگر غلبه می کردنـد. این آیه را می تـوان به صـور مختلـف معنـا کرد.در سوره ی انعـام / ۷۵ می خوانیم: (وَ كَذلِكَ نُرِي إِبْراهِيمَ مَلَكُوتَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ)ملکوت به معنای وابستگی جهان به عالم بالا است. (بر خلاـف ملک که جنبه ی فیزیکی را شامـل می شود) بعـد می خوانیم: (فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأى كَوْكَباً قالَ هذا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قالَ لا أُحِبُّ الْآفِلِينَ) و هکـذا آیات بعدی. این براهین را چند جور می توان معنا کرد یکی اینکه اینها رب نیستند زیرا

خودشان مسخر هستند و کسی آنها را می برد و می آورد. ممکن است کسی بگوید: اینها چطور خدای من هستند در حالی که خدای من باید حاضر و ناظر باشد ولی اینها بعد از مدتی افول می کنند و ناپدید می شوند. همچنین می شود گفت: اینها حرکت می کنند و حرکت غایت می خواهد آیا آنها از نقص به کمال می روند پس خدا نیستند زیرا خدا نقص ندارد و اگر از کمال به نقص می روند یقینا خدا نمی توانند باشند. بنابراین این معنای صور مختلف از یک واقعیت هستند و استدلال به این آیه تمام نیست.

ص: ۱۵۱

مشتق ۹۰/۱۰/۰۴

.Your browser does not support the audio tag

سخن در مورد این بود که قرآن دارای هفت بطن است. البته هفت نشانه ی کثرت است نه خصوص عدد هفت. آیه الله بروجردی این حدیث را تفسیر کردند به مفاهیم کثیری که در طول هم هستند و هر کس به اندازه ی فهم خود آیه را مطرح می کند و همه ی آنها صحیح است. به نظر ما شاید مراد این باشد که در روایات آمده است مثل قرآن همانند آفتاب است و همانطور که آفتاب در تمامی قرن ها می تابد و نور می تابد. قرآن هم باید در تمامی عصرها نورافشانی داشته باشد و الا اگر مختص به یک قرن باشد از حجیت می افتد. امام صادق علیه السلام به فضیل بن یسار می فرماید: (ظَهْرُهُ تَنْزِیلُهُ وَ بَطْنُهُ تَأْوِیلُهُ مِنْهُ مَا قَدْ مَضَی وَ مِنْهُ مَا لَمْ یَکُنْ یَجْرِی کَمَا یَجْرِی الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ) (بحار الانوار، ج ۸۹، ص ۹۷، حدیث ۶۴)سند این حدیث خوب است و مطابق آن اینکه می گوییم قرآن دارای بطن است به معنای این است که شان نزول ها را قید معنا نگیریم. شان نزول فقط سبب شده است قرآن نازل شود بنابراین اگر مورد دیگری باشد که شان نزول در آن وجود نداشته باشد باز هم باید به آیه عمل کرد. مثلا قرآن به مشرکین می گوید: اگر در نبوت پیامبر اکرم (ص) شک دارید از یهود بپرسید: (فَسْئَلُوا أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنْتُمْ لا تَعْلَمُون) نحل / ۴۳.در این آیه سؤال کننده مشرکین هستند و کسانی که باید از آنها سؤال شود یهودیان می باشند و موضوع سؤال هم نبوت پیامبر اکرم (ص) است. ولی این شرایط در آیه دخیل نیست حال اگر سؤال کننده موحد باشد و موضوع هم امامت علی علیه السلام باشد و سؤال شونده هم روایات اهل سنت باشد باز هم این آیه جاری است. بنابراین این آیه همانند آفتاب و ماه در همه ی موارد نورافشانی دارد. مثال دیگر: قرآن در سوره ی رعد آیه ی ۲۷ می فرماید: (وَ یَقُولُ الَّذینَ کَفَرُوا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَیْهِ آیَةٌ مِنْ رَبِّه إِنَّما أَنْتَ مُنْذِرٌ وَ لِکُلِّ قَوْمٍ هاد)در این آیه سخن از این است که کافران می پرسند چرا معجزه ای که می خواهیم بر پیامبر نازل نمی شود. خداوند در جواب می فرماید: هر قومی منذر و هدایت کننده ای دارد. در روایت است که پیامبر اکرم (ص) به علی علیه السلام فرمود: (یا علی انا المنذر و انت الهادی) واضح است که آیه مقید به این مورد نیست. از این رو هر امامی در عصر خودش هادی می باشد و این امر اختصاص به پیامبر اکرم (ص) و امیر مؤمنان علیه السلام ندارد. در این مورد و موارد مشابه باید این ملابسات نادیده گرفته شود و لب آیه مورد استفاده قرار گیرد. مثال سوم: خداوند در سوره ی توبه آیه ی ۱۲ درباره ی مشرکین می فرماید: (وَ إِنْ نَکَثُوا أَیْمانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَ طَعَنُوا فی دینِکُمْ فَقاتِلُوا أَئِمَّةَ الْکُفْرِ إِنَّهُمْ لا أَیْمانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ یَنْتَهُون)این آیه در سال نهم هجرت نازل شده است. در آن زمان رسول خدا (ص) تقریبا بر تمامی شبه جزیره ی عرب مسلط شده بود. آیه ی مزبور می گوید: قبائلی که با شما پیمان بسته اند اگر پیمان شکنی

کنند و در دین شما طعن وارد کنند در این حال ائمه ی کفر را بکشید. تا زمانی که پیامبر اکرم (ص) زنده بود احدی پیمان شکنی نکرد ولی در عصر امیر مؤمنان علی علیه السلام بعضی از همان افرادی که با او در سال ۳۰ هجرت بیعت کرده بودند مانند طلحه و زبیر پیمان شکنی کردند. هنگامی که آنها در جنگ جمل رو در روی امیر مؤمنان علیه السلام ایستادند حضرت به این آیه تمسک کرد و فرمود: این آیه تا قبل از این روز مصداق پیدا نکرده است. (وَ الَّذِی فَلَقَ الْحَبَّةَ وَ بَرَأَ النَّسَمَةَ وَ اصْطَفَی مُحَمَّداً ص بِالنُّبُوَّةِ إِنَّکُمْ لَأَصْحَابُ هَذِهِ الْآیَهِ وَ مَا قُوتِلُوا مُنْذُ نَزَلَت) (مستدرک الوسائل ج ۱۱، ص ۶۳، حدیث ۴.) الامر الثالثه عشر: فی المشتق این امر آخرین مطلبی است که محقق خراسانی به عنوان مقدمه در کفایه ذکر کرده است. مشتق یک مسأله ی اساسی دارد و نه مقدمه: مسأله اساسی این است که آیا مشتق بر متلبس وضع شده است یا بر اعم از متلبس. مثلا عالم آیا فقط به کسی می گویند که فعلا دارای علم باشد یا اینکه اگر کسی سابقا عالم بود و الآن علم خود را فراموش کرده است بر او هم لفظ عالم اطلاق می شود. اذا علمت هذا فنقول: الامر الاول: ما هو تعریف المشتق کل لفظ محفوظ من لفظ آخر. هر لفظی که از لفظ دیگر اخذ شود به آن مشتق می گویند و المشتق ینقسم الی اقسام ثلاثه: القسم الاول: المشتق الصغیر مشتق صغیر آن است که در فرع هم حروف و هم ترتیب حروف اصل محفوظ باشد. مثلا النصر مشتق منه است و از آن نَصَرَ مشتق می شود. مشتقال غالبا از این قبیل هستند. القسم الثانی: المشتق الکبیر مشتقی است که حروف که همان ماده است محفوظ است ولی صورت محفوظ نیست و حروف در فرع پس و پیش می شود. مثلا در ماده ی سفر چنین موردی مشاهده می شود. به زنی که بی حجاب باشد سافره می گویند. (کأنه چادر نوعی بلدی است که زن از تحت آن بیرون می رود) فسّر هم به این معنا است یعنی نقاب و حجاب را از چهره ی آیه بر داشتن. فسّر از سفر مشتق است. القسم الثالث: المشتق الاکبر در این مشتق نه حروف محفوظ است و نه ترتیب آن. مانند ثُلم که از سلْب مشتق شده است. الامر الثانی: نزاعی که در مسأله ی مشتق است (که آیا للمتلبس وضع شده است یا للاعم من المتلبس و من قضی عنه المبدا) آیا بحثی لغوی است یا عقلی؟ به نظر ما این بحث لغوی است یعنی بحث در این است که واضع لفظ مشتق را بر چه کسی وضع کرده است. دلیل ما بر اینکه این بحث لغوی است ادله ای است که طرفین اقامه می کنند. کسی که به متلبس اعتقاد دارد به تبادر و صحت سلب استدلال می کند (به کسی که علمش را فراموش کرده عالم نمی گویند) بنابراین اختلاف به مفهوم و به عبارتی به ما وضع له بر می گردد که آیا ما وضع له مختص به متلبس است یا اینکه اعم می باشد. شیخ محمد هادی تهرانی صاحب کتاب المهجد متوفای ۱۳۲۱ قمری است و از علمای نجف می باشد. او آراء شاذی داشت که موجب شد کتاب های او مورد توجه قرار نگیرد. او شاگر شیخ انصاری است و معتقد است بحث مزبور عقلی است نه لغوی. او قائل است بحث به اختلاف در مفهوم بر نمی گردد و همه معتقدند مشتق همانند جوامد است و همانطور که جوامد فقط بر متلبس اطلاق می شود مشتق هم بر متلبس اطلاق می شود. (جامد مانند بخار است و چیزی که بخار شده است شود دیگر به اعتبار اینکه سابقا آب بوده است به آن آب نمی گویند.) بنابراین در مفهوم اختلاف نیست و مشتق یقینا بر متلبس وضع شده است و اختلاف فقط در حمل وجود دارد. توضیح ذلک: حمل بر دو قسم است: گاه حمل هو هو است مانند زید عالم و یا زید عادل گاه حمل ذو هو است یعنی ناچاریم در حمل لفظ ذو را مقدر کنیم مانند زید عدل که به معنای زید ذو عدل می باشد. با این مقدمه شیخ هادی تهرانی می گوید: حمل در جوامد هو هو است و کسی در آن اختلاف ندارد. هذا بخار و هذا شجر و امثال آن همه از این قبیل هستند. اما در مشتقات اختلاف است. گروهی می گویند حمل در مشتق مانند جوامد است و حمل در آن هو هو می باشد مانند زید عالم. این دسته قائل هستند مشتق بر متلبس وضع شده است. اما کسانی که قائل هستند حمل در مشتقات ذو هو است و زید عالم به معنای زید دو علم می باشد آنها قائل هستند مشتق بر اعم وضع شده است زیرا در انتساب لازم نیست فعلیت وجود داشته باشد و همین

مقـدار که سابقا عالم بوده است کافی است. (به عبارت دیگر در انتساب ادنی مناسـبتی کافی است.) بنابراین بحث عقلی است. یلاحـظ علیه: اگر بحث عقلی باشـد بایـد در همه جـا به یک شـکل باشـد. بحث عقلی با دو دسـتگی منافات دارد. بنابراین اگر بحث عقلی است همه بایـد قائل به متلبس باشـند زیرا هیـچ گاه عقل نمی گوید غیر واجد در حکم واجد می باشد. عقل هرگز نمی گویـد کسـی کـه الآـن علمش را از دسـت داده اسـت الآـن هم عـالم است و عقـل هرگز غیر متلبس را متلبس نمی دانـد. بنـابراین کلاـم ایشـان بسـیار عجیب است. بله اگر بحث لغوی باشـد در این حـال اختلاف مزبور در مشـتق مطرح می شود زیرا عرف اهل مسامحه است ولی اگر بحث عقلی باشد دیگر اختلافی در آن نیست. الامر الثالث: ما هو الفرق بین المشـتق الاصولی و المشـتق النحوی معنـای مشـتق در بین نحـات و بین اصولیین متفـاوت است. صـاحب کفایه در این بحث یک مسأله ای فقهی مطرح می کنـد و آن اینکه فردی است یک دو زوجه ی کبیره دارد و یک زوجه ی صـغیره. زوجه ی کبیره ی اولی صـغیره را شیر داد و بعـد کبیره ی دوم هم صـغیره را شـیر کامـل داد. زوجه ی سومی یقینا بر مرد حرام می شود زیرا در حکم بنت او می شود حـال بحث در این است که آیـا زوجه هـای کبیره هم بر فرد حرام می شونـد یـا نه. ان شاء الله فردا این بحث را مطرح می کنیم.

ص: ۱۵۲

مشتق ۹۰/۱۰/۰۵

Your browser does not support the audio tag.

الامر الثالث: المشـتق عنـد الادباء غیر المشـتق عنـد الاصولیین. منظور از ادباء همان علمای صـرف و نحو و معانی و بیان و لغت هسـتند. آنها در تعریف مشـتق می گویند: لفظ اخذ من لفظ آخر. بنابراین مقوّم مشـتق نزد ادباء این است که اصلی و فرعی در کار باشـد و فرع از اصل اخـذ شود. بر این اساس، افعال ماضـی، مضارع، امر، نهی همچنین اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان و مکان همه جزء مشتقات می باشند زیرا همه ی آنها از مصدر گرفته شده اند. اما مشتق عند الاصولیین انتزاع مفهوم من الذات و حمله علیه است یعنی مشـتق آن است که مفهـوم از ذات انـتزاع شود و به شـکل حمـل هوهوی بر ذات حمـل شود. ماننـد اسـم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان و اسم مکان. وقتی می گوییم: زید عالم و زید ضارب در واقع مفهوم علم و ضـرب را از ذات می گیریم و بر ذات که زیـد است به شـکل هوهوی حمـل می کنیم. یعنی زیـد عین عـالم و عین ضـارب است. بنـاء علی هـذا بین التعریفین نسبت عمـوم و خصوص من وجه بر قرار است. یعنی در یـک جـا بـا هم جمع می شونـد و در دو جـا از هم جـدا می شونـد. محل اجتماع ماننـد اسم فاعل، اسم مفعول، اسم زمان و مکان، صـیغه ی مبالغه و صـفت مشـبهه است. ماننـد زید حسن، شریف، علامه و یا الیوم مقتل و هذا المکان مقتل. اما جایی که مشـتق نزد ادباء وجود دارد ولی مشتق اصولی نیست: مانند فعل ماضـی، مضارع، امر و نهی. اینها نزد ادباء مشـتق هسـتند زیرا از مصدر اخذ می شوند ولی نزد اصولیین نه چون زید یضـرب، و زید ضـرب و یا اضـرب یا زید و امثال آن حمل هوهویه ندارند و فقط دلالت دارند که ضـربی به زید منسوب شده است. و اما جایی که مشـتق اصولی وجود داشته باشد ولی ادباء آن را مشتق ندانند: جوامدی که قابل حمل هستند مانند زید حر و زید رق و زیـد زوج و هنـد زوجه. ادباء اینها را مشـتق نمی داننـد زیرا از چیزی اخذ نشده اند و جوامد هسـتند. البته بعدا می گوییم که گاهی مفهومی که از ذات انتزاع می کنیم به گونه ای است که مبدا به صورت ملکه است (زید مجتهد یعنی ملکه ی اجتهاد در

او هست از این رو اگر خوابیده هم باشد باز مجتهد است) و گاه به صورت فعلیت (زید کاتب یعنی الآن مشغول نوشتن است و یا زید ضارب) و گاه به صورت حرفه می باشد (زید حتی اگر خوابیده هم باشد باز آهنگر است.) همچنین نسبت گاه ثبوتی است (زید ضارب) و گاه سلبی (زید لیس بضارب) مسأله فقهیه: از بحثی که الآن مطرح کردیم می خواهیم مسأله ای فقهیه را بررسی کنیم. فخر المحققین فرزند علامه در کتاب ایضاح القواعد این مسأله را برای اولین بار مطرح کرده است. مردی است سه زوجه دارد. دو زوجه ی کبیره که شیر می دهند (در نتیجه فرزند دارند) و یک زوجه ی صغیره. دو زن کبیره به زوجه ی صغیره شیر دادند تا آن را بر شوهر حرام کنند. ابتدا کبیره ی اولی شیر کامل داد بعد از آن کبیره ی دومی هم به او شیر کامل داد و هر دو به گونه ای بود که شرایط رضاع محقق شد. شکی نیست که زوجه ی صغیره بر شوهر حرام می شود زیرا در حکم بنت رضاعی شوهر می شود. انما الکلام در کبیره ها است. اما کبیره ی اولی نیز بلاشک حرام می شود زیرا ام الزوجه می شود (زیرا صغیره زوجه بود و او هم با رضاع مادر او شد و ام زوجه بر انسان حرام است.) اما حکم کبیره ی دوم بستگی به این دارد که آیا مشتق حقیقت در متلبس است در نتیجه ی کبیره ی دوم بر شوهر حرام نمی شود ولی اگر مشتق حقیقت در اعم باشد او هم بر زوجه حرام می شود. زیرا هنگامی که کبیره ی دوم صغیره را شیر می داد دیگر زوجیت صغیره با شیر خوردن از کبیره ی اولی باطل شده بود و در نتیجه کبیره ی دوم دیگر ام الزوجه نمی شود بله اگر مشتق حقیقت در متلبس و ما انقضی عنه المبداء باشد و در نتیجه همچنان بر صغیره، زوجیت صدق کند کبیره ی دوم هم ام الزوجه شده و بر شوهر حرام می شود. در کتاب رضاع آمده است که در بچه ای که شیر خورده است یکی از عناوین سبعه تطبیق کند این عناوین در آیه ی ۲۳ سوره ی نساء آمده است: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ وَ بَناتُ الْأَخِ وَ بَناتُ الْأُخْتِ وَ أُمَّهاتُكُمُ اللاَّتي أَرْضَعْنَكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ مِنَ الرَّضاعَةِ وَ أُمَّهاتُ نِسائِكُم...) ام، بنت، خواهر، عمه، خاله... بنابراین ام الزوجه نیز که بر کبیره ی اولی صدق می کند موجب حرمت رضاعی او می شود. و هکذا بنت که بر زوجه ی صغیره صدق می کند. و در زوجه ی دوم بحث مزبور در مشتق پیش می آید. امام قدس سره در این مسأله دقت خوبی اعمال کرده است (البته صاحب جواهر هم به آن اشاره کرده است) و می فرماید: فرقی بین زوجه ی اولی و دومی نیست و همانطور که حرمت و حلیت زوجه ی دوم متوقف بر بحث مشتق است در زوجه ی اولی نیز این بحث وجود دارد. اما جریان این بحث در دومی واضح است زیرا موقعی که او به زوجه ی صغیره شیر می داد او دیگر بنت شده بود و زوجه نبود تا مرضعه ی ثانیه ام الزوجه شود. (مگر اینکه مشتق حقیقت در اعم باشد.) اما در اولی باید دقت داشت که سه عنوان با هم ایجاد می شوند: بنتیت، زوال زوجیت و ام الزوجه شدن کبیره موقعی که رضاع تکمیل شد (آخرین دقیقه ی ساعت بیست و چهارم) هر سه عنوان با هم محقق می شود. بنابراین ام الزوجه شدن اولی همزمان با بنتیت و زوال زوجیت حاصل شده است است. با این حساب زوجه ی کبیره ام البنت می شود نه ام الزوجه. بنابراین همان بحث مشتق در اینجا هم مطرح می شود زیرا هنگامی که کبیره ی اولی ام الزوجه شد صغیره هم بنت شد. اگر مشتق حقیقت در متلبس و ما انقضی باشد در این حال زوجه ی اولی ام الزوجه می شود و هر چند صغیره بنت شده است ولی زوجه بودن بر او صدق می کند. با این بیان نزاع در کبیره ی اولی هم وجود دارد. با این وجود روایتی که در این مورد وارد شده است مطابق قول مشهور است. روایت مزبور در وسائل الشیعه ج ۱۴ کتاب النکاح باب رضاع ابواب ما یحرم بالرضاع حدیث ۱: مُحَمَّدُ بْنُ يَعْقُوبَ (کلینی متوفای ۳۲۹) عَنْ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ (او مردد بین دو نفر است که هر دو ثقه هستند) عَنْ صَالِحِ بْنِ أَبِي حَمَّادٍ (مورد اختلاف است) عَنْ عَلِيِّ بْنِ مَهْزِيَارَ (فوق ثقه) عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع (امام جواد علیه السلام) قَالَ قِيلَ لَهُ إِنَّ رَجُلًا تَزَوَّجَ بِجَارِيَةٍ صَغِيرَةٍ فَأَرْضَعَتْهَا امْرَأَتُهُ ثُمَّ أَرْضَعَتْهَا امْرَأَةٌ لَهُ أُخْرَى فَقَالَ ابْنُ شُبْرُمَةَ حَرُمَتْ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَ امْرَأَتَاهُ فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ ع أَخْطَأَ ابْنُ شُبْرُمَةَ تَحْرُمُ عَلَيْهِ الْجَارِيَةُ وَ امْرَأَتُهُ الَّتِي أَرْضَعَتْهَا أَوَّلًا فَأَمَّا الْأَخِيرَةُ فَلَمْ تَحْرُمْ عَلَيْهِ كَأَنَّهَا أَرْضَعَتِ ابْنَتَهُ. مطابق

این روایت زوجه ی ثانیه حرام نمی شود و زوجه ی اولی حرام می شود بنابراین باید دقتی که امام قدس سره اعمال کرده است را توجیه کنیم. شاید بتوانیم بگوییم این دقت عقلی است و عرفی نمی باشد. عرف می گوید اولی ام الزوجه می شود ولی دومی ام البنت. صاحب جواهر می گوید: اولی هنگامی که می خواهد شیر دهد هر سه عنوان با هم ایجاد می شود. بنابراین مادر بودن او با زوال زوجیت همراه است و در آن واحد انجام می شود و عرف می گوید مادر بودن با زوجیت همراه بوده است و او ام الزوجه می شود ولی این احتمال در دومی وجود ندارد و هنگامی که او شیر می دهد یقینا زوجه ی صغیره بنت شده بود. الامر الرابع: مشتق غالبا در جایی است که ذات ثابت است و مبدا متغیر می باشد مثلا زید ثابت است و مبدا که علم است متغیر می باشد و یک روز هست و یک روز ممکن است نباشد. هکذا ضرب و غیر آن. این مسأله سبب شده است که ما در اسم زمان به مشکل بر خوریم زیرا در اسم زمان هم مبدا متغیر است و هم ذات. مثلا می گویند روز عاشورا مقتل است. مقتل ذاتی دارد که همان زمان است و مبدائی دارد به نام قتل. در این مثال زمان هم متغیر شده و گذشته است هم مبدا زیرا قتل تمام شده است.

ص: ۱۵۳

مشتق ۹۰/۱۰/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

گفته شده است سه چیز از محل نزاع در مشتق بیرون است: اسم مکان، اسم مفعول و چیزهایی که بدون ضم ضمیمه از ذات منتزع می شوند مانند: واجب، ممکن و ممتنع محقق خراسانی و محقق نائینی و آیه الله خوئی و ما قائل هستیم همه در محل نزاع داخل هستند. باید تک تک آنها را مستقلا بحث کنیم: اما الاول و هو اسماء الزمان: مستشکل می گوید محل بحث در جایی است که در لفظ دو حالت وجود داشته باشد هم متلبس متصور باشد و هم ما انقضی عنه المبدا به این معنا که ذات باقی باشد و متلبس تغییر کند و حال آنکه در اسم زمان مانند مقتل فقط متلبس متصور است. یعنی وقتی شمشیر بر گردن نهاده می شود زمان قتل است. اما ما انقضی عنه المبدا دیگر متصور نیست زیرا این حالت در جایی پدید می آید که ذات (آکل، و شارب) ثابت باشد و وصف (اکل و شرب) متغیر باشد و حال آنکه در اسم زمان هم قتل متغیر است و هم ذات. ذات متغیر است. ذات که زمان است یک لحظه باقی نمی ماند و تمام می شود و زمان بعد فرا می رسد. ثم ان المحقق الخراسانی اجاب عن الاشکال ما هذا خلاصته: اگر یک لفظ در دنیا فقط یک مصداق داشته باشد این سبب نمی شود که آن لفظ فقط بر آن مصداق وضع شده باشد. لفظ می تواند بر اعم وضع شود ولی با این حال فقط یک مصداق داشته باشد مثلا واجب یا لفظ الله بر کلی وضع شده است ولی فقط یک مصداق دارد که خداوند است. بنابراین مقتل هم هرچند فقط یک مصداق دارد که همان زمان تلبس است و چون ذات باقی نیست ما انقضی عنه المبدء ندارد ولی این دلیل نمی شود که فقط بر همان وضع شده باشد و با رفتن آن فرد، او هم از بین برود. یلاحظ علیه: اولا: مثال به الله اشتباه است. زیرا الله علم برای ذات مستجمع لجمیع صفات است. الله هرگز کلی نیست. بله مثال او به واجب صحیح است ولی در عین حال می توان گفت واجب صدها مصداق دارد مانند واجب بالذات، واجب بالغیر و واجب بالقیاس بالغیر. واجب بالغیر مانند معلول عند وجود العله است که اگر علت آید حتما باید معلول هم باشد. و واجب بالقیاس بالغیر مانند متضایفین است که اگر فرزندی هست حتما پدری هم وجود دارد. ثانیا: اگر یک لفظ

فقط یک مصداق داشته باشد در این حال وضع کردن آن بر اعم لغو است. مثلا اگر یک لفظ فقط بر متلبس وضع شده باشد و مقتل فقط یک مصداق داشته باشد که همان متلبس است در این حال نباید بر اعم وضع شده باشد. الجواب الثانی ما ذکره المحقق الخوئی: اسم زمان وضع مستقلی ندارد بلکه اسم زمان همراه با اسم مکان با هم وضع واحدی دارد. به این معنا که واضع با وضع واحد مقتل را بر اسم زمان و مکان با هم وضع کرده است. بنابراین مقتل هم به معنای زمانی است که قتل در آن اتفاق افتاده و هم مکانی که قتل در آن اتفاق افتاده است. بنابراین اگر در زمان مصداق منحصر به متلبس است ولی در مکان چنین نیست زیرا مکان همیشه باقی است. الجواب الثالث ما ذکره المحقق النائینی: ایشان به این نکته توجه داشت که محل نزاع در سالگرد است یعنی عاشورای سال بعد در همان روز چیزی است که نزاع مطرح می شود زیرا در سال بعد روز عاشورا سپری شده است بنابراین نمی توان به آن روز گفت که امروز عاشورا است. در جواب گفته است در مقتل، شخص زمان ماخوذ نیست بلکه در مقتل نوع زمان ماخوذ است. اگر شخص زمان ماخوذ بود واضح است که بعد از منقضی شدن عاشورا دیگر زمانی نیست ولی اگر مراد نوع زمان باشد می توان گفت که زمان باقی است. یلاحظ علیه: اشکال منحصر به سالگرد نیست بلکه اشکال حتی در روز خود عاشورا هم وجود دارد. امام علیه السلام در روز عاشورا ساعت حدود سه و نیم بعد از ظهر به شهادت رسیده است و ساعت چهار هم دیگر مقتل نمی باشد و ساعت چهار دیگر زمانی نیست که قتل در آن اتفاق افتاده باشد تا به آن مقتل بگویند. الجواب الرابع: این جواب مختار ماست و ما از طریق عرفی جلو می رویم. نزاع در الفاظ عرفی است و باید از همین طریق آن را حل کرد فنقول: ان لکل شیء بقاء. بقاء جوهر غیر از بقاء عرض است و زمان هم بقاء خاص خودش را دارد. مثلاـ از زمانی که آفتاب طلوع می کند روز موجود می شود و این روز تا غروب باقی است. بلکه فیلسوف می گوید دقیقه ی اول غیر از دقیقه ی دوم است و از این رو قابل استصحاب هم نیست ولی عرف همه را یک روز و یک زمان می داند. با این بیان در مقتل به حساب دقت عرفی زمان باقی است. مثلا در بحث استصحاب می گویند اگر سابقا چشمه ای جاری بود و بعد شک کردیم که آیا خشک شده است یا نه استصحاب بقاء جریان جاری می کنیم و حال آنکه آب هنگام استصحاب غیر از آبی است که در اول وجود داشته است. بنابراین نه تنها ساعت سه و نیم از روز عاشورا مقتل است ساعات بعد هم مقتل است. حتی در سالگرد هم عرف می گوید همان روز برگشته است و تکرار شده است. عید را عید می گویند زیرا عید از عود است به این معنا که همان زمان برگشته و تکرار شده است. (در این موارد هرچند بقاء عقلی وجود ندارد ولی به حسب دقت عرفی بقاء وجود دارد.) تم الکلام فی المورد الاول و هو اسم الزمان. المورد الثانی: اسماء المفاعیل گفته شده است مضروب داخل در محل نزاع نیست زیرا مضروب نقطه ی مقابل مقتل است. در مقتل زمان که ذات است باقی نیست و به همین دلیل ما انقضی عنه المبدا در آن متصور نمی باشد. ولی در مضروب می گوییم: هیچ گاه مبدا از زمان جدا نمی شود و همواره با هم و در کنار هم هستند. محل نزاع در جایی است که بتوانیم مبدا را از ذات جدا کنیم مثلا در آکل گاه ذات هست ولی اکل نیست ولی در مضروب چنین نیست. زیرا کسی که کتک خورده است این عنوان بر او تا آخر عمرش صدق می کند. یلاحظ علیه: این یک نوع مغالطه است گاه مضروب صفت است مانند زید المضروب و علی قالع باب الخیبر در این حال صفت همواره وجود دارد و هرگز از ذات جدا نمی شود. ولی اگر صفت نباشد بلکه به عنوان حمل باشد محل نزاع وجود دارد. مثلا در زید مضروب می گوییم: زمانی مضروب بودن بر زید صدق می کند که کسی در حال ضرب او باشد و بعد از آن دیگر مضروب بودن صدق نمی کند. المورد الثالث: چیزهایی که بدون ضم ضمیمه از ذات منتزع می شوند مانند: واجب، ممکن و ممتنع اینها صفاتی هستند که از ذات انتزاع می شوند و در واقع محقق ذات می باشند به این معنا که اگر واجب از برود دیگر ذاتی باقی نمی ماند هکذا اگر امکان یا امتناع از بین برود. اینها از ضم ضمیمه انتزاع نمی شوند بلکه از

حاق ذات انتزاع می شوند به این معنا که این همانند ضارب نیستند که از ضم ضرب بر ذات انتزاع شود. با این بیان انسانیت بدون ضم ضمیمه از زید انتزاع می شود و اگر انسانیت از بین برود زید هم از بین می رود. محل بحث در مشتق در جایی است که اگر مبدا از بین رفت ذات باقی باشد. نقول: اما الواجب: واجب بر واجب بالذات فقط وضع نشده است ما هم واجب بالذات داریم هم بالغیر و هم بالقیاس الی الغیر. ثانیا: بحث در کلمه ی واجب نیست بلکه بحث در هیئت فاعل می باشد که هزاران مصداق دارد مانند ضارب، عالم و آکل. بله ممکن است یک مثال مانند واجب یافت شود که در خصوص آن اگر مبدا برود ذات هم از بین می رود. همچنین در ممکن هم می گوییم بحث در هیئت مفعل است نه خصوص ممکن. هیئت مفعل هزاران مثال دارد مانند مقیم که ممکن است ذات باشد ولی اقامت در شهری بر او صدق نکند. همین جواب در ممتنع نیز جاری است که بحث در هیئت مفتعل است. مثلا مستمع چنین است که گاه هم ذات است و هم مبدا و گاه ذات هست ولی مبدا نیست. بله در خصوص ممتنع ممکن است چنین نباشد. با این بیان واضح شد که هر سه مورد در محل نزاع داخل است.

ص: ۱۵۴

دلاله الافعال علی الزمان ۹۰/۱۰/۰۷

Your browser does not support the audio tag.

الامر الخامس: فی دلاله الافعال علی الزمان گفتیم در مشتق یک مسأله ی اساسی وجود دارد و آن اینکه مشتق بر متلبس وضع شده است یا بر اعم. برای بیان این مطلب نه مقدمه را باید بیان کنیم. اکنون به مقدمه ی پنجم می پردازیم که یک مسأله ی ادبی است و آن اینکه آیا افعال دلالت بر زمان می کنند یا نه. مراد ما از افعال، ماضی و مضارع است. مرحوم رضی شرحی بر کافیه ی ابن حاجب در صرف دارد و شرحی بر شافیه ی ابن حاجب در نحو دارد که هر دو کتاب ممتازی است و شاید در عالم ادب مانند این دو کتاب نوشته نشده باشد. سیوطی در کتاب بغیه الوعاه فی شرح النحاه هنگامی که به رضی می رسد می گوید: تمامی نحاه از سفره ی او استفاده کرده اند. او در شرح کافیه می گوید: الفعل ما دل علی معنی مقترن باحد الازمنه الثلاثه از نظر ایشان واقعیت فعل این است که دلالت بر حدث می کند ولی آن حدث به یکی از ازمنه ی ثلاثه مقترن است. ماضی دلالت بر گذشته می کند و مضارع مشترک بین حال و استقبال است. محقق خراسانی با این قول مخالفت می کند و با پنج دلیل در صدد است ثابت کند افعال دلالت بر زمان ندارند. الدلیل الاول: ما هو الدلیل علی الزمان؟ فعل ماضی مانند ضرب یک هیئت دارد و یک ماده. ماده دلالت بر حدث می کند و هیئت هم دلالت بر نسبت این حدث به فاعل می کند. دیگر چیزی باقی نمی ماند که زمان از آن استفاده شود. یلاحظ علیه: این مشکل به راحتی قابل دفع است زیرا می توانیم بگوییم: همان هیئت، بر زمان نیز دلالت می کند زیرا هیئت دلالت می کند حدث (نصرت) به زید منتسب است اما با این قید: امّا تحقّقا و امّا ترقّبا. تحقق در ماضی و ترقبا در حال و آینده است. الدلیل الثانی: قیاس الماضی و المضارع بالامر و النهی در امر و نهی مانند اضرب و لا تضرب زمان نیست. بله انشاء در زمان حال واقع می شود ولی این مسأله از خصوصیت امر و نهی است به این معنا که لازمه ی وجود امر و نهی این است که انشاء آن در زمان حال باشد و الا خودشان دلالت بر زمان ندارند بنابراین ماضی و مضارع هم که فعل هستند نباید دلالت بر زمان داشته باشند. یلاحظ علیه: انه قیاس مع الفارق امر و نهی از چیز خبر نمی دهد و فقط انشاء چیزی است از این رو در آن زمان وجود ندارد. این بر خلاف ماضی و مضارع است که در آن گزارش

وجود دارد و گزارش هم یا از آینده است و یا از گذشته. الدلیل الثالث: عدم تصور وجود الزمان فی الامثله الثلاثه المثال الاول: مضی الزمان در این مثال فاعل زمان است و اگر فعل هم دلالت بر زمان داشت باشد لازمه اش این است که فاعل که زمان است خودش زمان داشته باشد یعنی زمانی بود که زمان گذشت. واضح است که زمان خودش مستغنی از زمان است. المثال الثانی: علم الله نمی توانیم بگوییم خداوند در گذشته عالم بود زیرا علم خداوند ما فوق زمان است و قبل از این زمان آفریده شود خداوند عالم بود. المثال الثالث: خلق الله الارواح یا خلق الله العقول ارواح و عقول از مجردات هستند و آنها مافوق زمان هستند. زمان از حرکت تولید می شود و حرکتی در ارواح و عقول نیست. یلاحظ علیه: مسائل ادبی را نباید با قواعد فلسفی حل کرد. این مسائل را باید به مراجعه به عرف حل کرد. از زمان صاحب فصول: فلسفه وارد اصول شد و اصول را به جای اینکه کامل کند متورم کرد. اما مثال اول: این از نظر فلسفی غلط است زیرا نمی توان گفت زمانی بود که زمان از آن گذشت ولی این مثال از نظر عرفی صحیح است. اینکه در عرف می گویند روزی بود غیر از خدا هیچ کس نبود. این به دید عقلی تناقض است زیرا اگر غیر از خدا کسی نبود پس چرا می گویید روزی بود یعنی در کنار خدا زمان وجود داشت. عرف در واقع یک زمان موهومی را تصور می کند و بعد از آن سخن می گوید. مراد عرف از زمان، زمان واقعی نیست. مثال: مضی الزمان هم همین است به این معنا که فرد یک زمان موهومی را تصور می کند که ظرف برای زمان است که فاعل می باشد. اما مثال دوم: واضع کلمه ی علم را وضع کرده است بر علم بر گذشته و میلیون ها مصداق دارد. مانند علم زید و علم بکر. بله در مورد علم خداوند این عبارت به مشکل بر می خورد ولی موجب نمی شود که به سبب یک مصداق واضع، وضع خود را تغییر دهد. مضافا بر اینکه این خصوصیت را فیلسوف متوجه می شود نه مردم عادی. با این بیان جواب از مثال سوم هم روشن می شود. عقول قبل از زمان خلق شده اند ولی وقتی از آن زمان خبر می دهیم آن در واقع یک زمان موهوم است. الدلیل الرابع: المضارع لیس مشترکا لفظیا و لا مشترکا معنویا این استدلال مخصوص فعل مضارع است و نه ماضی. در مورد مضارع می گوییم: یجیء زید الیوم او غدا. می پرسیم مضارع مشترک لفظی است یا معنوی؟ اگر مشترک لفظی باشد یلزم استعمال المشترک فی اکثر من معنا. اگر مشترک معنوی باشد می گوییم: اجزاء زمان با هم متباین هستند و در متباین ها قدر مشترکی در کار نیست. یلاحظ علیه: ما می گوییم: نختار انه مشترک معنوی و با این حال قائل به قدر مشترک هستیم به این بیان که مضارع وضع شده است بر نسبت حدث به فاعل فی زمان لم یمضی. لم یمضی هم شامل حال است و هم شامل استقبال. الدلیل الخامس: گاهی فعل به ظاهر ماضی است ولی در باطن مستقبل می باشد. مانند: یاتی زید فی السنه الآتیه و قد ضرب قبل یومین. ضرب به ظاهر ماضی است ولی در باطن مستقبل است و امری است که در سال بعد اتفاق می افتد. ماضی بودن آن به سبب نسبت آن با جمله ی قبل است. همچنین گاهی فعل به ظاهر مستقبل است ولی در باطن ماضی است مانند جاء زید فی شهر رجب و هو یضرب بعد یومین. هم شهر رجب گذاشته است و هم دو روز بعد از ماه رجب. از این رو فعل یضرب به ظاهر مضارع است ولی مربوط به زمان گذشته است. یلاحظ علیه: میزان در ماضی و مستقبل حالت تکلم نیست بلکه میزان حدثی است که در عبارت به کار برده شده است. اگر به حدثی که در عبارت به کار برده شده دقت کنیم کاملا معنای مضارع و ماضی بودن شفافت می شود. بقی هنا سؤال: محقق خراسانی از ما سؤال می کند چگونه می گویید در زمان هیئت دلالت بر زمان می کند؟ سبق و ترقب (یعنی گذشته و آینده) اینها مفاهیم اسمی هستند و حال آنکه مدالیل هیئات معانی حرفیه است. نقول: هیئت دلالت بر زمان می کند و هیئت هم معنای حرفی است ولی چون معنای حرفی زبان دارد از آن به شکل معنای اسمی تعبیر می کنیم تا بتوانیم آن را بیان کنیم. مثلا (من) برای ابتداء وضع شده است. این بدین معنا است که من برای ابتدای حرفی وضع شده است ولی چون معنای حرفی را نمی شود بیان کرد باید از آن از الفاظ اسمی کمک گرفت. نکته اخلاقیه:

قال الرضا علیه السلام: (بالشکر تدوم النعم) غالبا جوان ها سؤال می کنند که خداوند چه نیازی به شکر کردن بندگان دارد و چرا ما را امر می کند او را شکر کنیم. امام علیه السلام در این حدیث می فرماید: شکر کردن یک نوع اظهار لیاقت و قدرشناسی شکرگزار است یعنی من منعِم و ولی نعمت خود را می شناسم. اگر لیاقت من احراز شود نتیجه اش این است که نعمت بیشتر می شود و تداوم می یابد. باید سعی کنیم هنگامی که گرفتار مشکل می شویم ناله و ناشکری نکنیم. جزع و فزع نکردن هنگام مصیبت از مراتب رضا است باید در هر حال شکرگزار خدا باشیم. این موجب می شود نقمت از بین برود و نعمت جای آن را بگیرد. با شکر کردن لیاقت خود را محرز می کنیم و خداوند هم بخیل نیست و وقتی لیاقت را در ما ببیند نعمتش را عرضه می کند. این رابطه ی علت و معلول است. شاکر با شکر کردن لیاقت خود قدردانی خود را نشان می کند و در نتیجه افاضه از طرف خداوند صورت می گیرد.

ص: ۱۵۵

مشتق ۹۰/۱۰/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی در مقدمه ی سیزدهم یک مسأله و نه مقدمه بیان کرده است. بعد از بیان آنها شش مسأله ی فرعیه را بیان می کند. در این جلسه به مقدمه ی ششم می پردازیم فنقول: المقدمه السادسه: ما هو اصل المشتقات؟ در شرح امثله خواندیم: مصدر اصل کلام است و از آن نه وجه باز می گردد. بنابراین مصدر اصل است و نه مشتق از آن گرفته می شود که عبارتند از اسماء فاعل، اسماء مفعول، امر، نهی، مضارع، اسم زمان، اسم مکان، مصدر میمی ... ادباء می گویند در مشتقات یک معنای مشترک وجود دارد و در ضرب، یضرب، ضارب، مضروب، مضرب، مضراب و امثال آن وجود دارد. بصری ها که اکثریت نحاه هستند اعتقاد دارند مصدر اصل است و در تمام این مشتقات حضور دارد. مثلا الضرب در همه ی وجود دارد. مشهور هم همین را قبول دارند. حتی ابن مالک هم در الفیه این نظر را انتخاب کرده است و می گوید: المصدر اسم ما سوی الزمان من مدلولی الفعل کأمن من أمِن بمثله او فعل او وصف نصب و کونه اصلا لهذین انتخب فعل دو مدلول دارد یکی زمان است و یکی حدث و مصدر اسم برای حدث است مانند أمَنَ که مصدر آن أمن می باشد. بعد می گوید مصدر گاه مانند فعل در مصدر عمل می کند و آنها را نصب می دهد و مصدر به عنوان اصل برای فعل و وصف انتخاب شده است. برای این نظریه که مصدر اصل کلام است چهار مشکل وجود دارد: الاشکال الاول: مصدر چگونه می تواند اصل کلام باشد و حال آنکه ماده برای اینکه بتواند در تمام مشتقات حضور داشته باشد باید فاقد تعین باشد. این در حالی است که مصدر تعین دارد زیرا بر وزن خاصی است مانند ضرب که ضای آن مفتوح و راء در آن ساکن است. قلت: هذا خلط بین المسئله الفلسفیه و المسئله العرفیه در فلسفه بیان شده است که ماده ی اولی یا هیولای اولی و یا به عبارت دیگر قوه الوجود در همه ی موجودات مادی وجود دارد و تعین هم ندارد. اما در مسأله ی ادبی عدم تعین مشکل ساز نیست. مصدر هر چند از نظر حروف در تمام مشتقات حضور دارد ولی هیئت او حضور ندارد و مشکلی هم ایجاد نمی شود. الاشکال الثانی: در ضَرب نسبت وجود دارد و چیزی که در آن نسبت وجود دارد نمی تواند ماده ی اولی باشد زیرا نسبتی که در آن موجود است با نسبت های دیگر قابل جمع نیست. ضرب به معنای زدن است یعنی با زدن نسبت ناقصی دارد ولی در مضروب که نسبت دیگری وجود دارد یعنی ضرب بر کسی

واقع شده است قلت: نسبتی که در مصدر موجود است ناقص است و این نسبت در نسبت های دیگر ادغام می شود. الاشکال الثالث: چرا گفته نشده است که اسم مصدر که فاقد نسبت است اصل در مشتقات است؟ غُسل که حاصل مصدر است نسبتی ندارد بر خلاف اغتسال که در آن نسبت نسل وجود دارد. در فارسی هم پاک کردن مصدر است و در آن نسبت وجود دارد ولی در اسم مصدر که پاکیزگی است نسبتی وجود دارد هکذا در رفتن که مصدر است و روش که اسم مصدر می باشد. قلت: اسم مصدر کم است و از آن موارد زیادی وجود ندارد ما در مقام این هستیم که برای همه ی مشتقات که بسیارند ماده ای تصور کنیم. الاشکال الرابع: اگر ماده وضع مستقل داشته باشد و مشتق هم وضع مستقل دیگری داشته باشد (مثلا ضَرب وضع مستقلی دارد و ضارب هم بهیئته و مادته وضع مستقل دیگری داشته باشد) در این حال تعدد دال و مدلول لازم می آید به این معنا که وقتی کسی ضارب را استعمال هم کند دو مدلول به ذهن بیاید که یکی مربوط به وضع مصدر باشد و یکی مربوط به وضع ضارب که مشتق است. (زیرا هم مشتق است و هم مصدر که همان ض ر ب است در آن حضور دارد. قلت: هنگامی که ضارب را استعمال می کنیم در این حال دلالت مصدر در دلالت مشتق ادغام می شود و با شنیدن ضارب فقط کسی که می زند به ذهن خطور می کند. با این بیان مشخص شد که مصدر اصل کلام است. ثم ان سیدنا الاستاذ نظری را انتخاب کرده است ولی بعدها از این نظر برگشت. ایشان تحت تأثیر اشکال اول قرار گرفت که ماده ی اولی باید فاقد تعین باشد تا بتواند در همه ی مشتقات حضور داشته باشد. بر این اساس فرموده است: ماده ی اصلی مشتقاء ضاد و راء و باء می باشد که هیچ تعینی در آن نیست. واضع هم این سه حرف را بلا تعین هیئت بر زدن وضع کرده است. بعد اضافه می کند که این حرف قابل تلفظ نیستند به همین سبب اضافه می کند که هیئت مصدر خودش اصل نیست بلکه فقط وسیله ای برای تلفظ آن سه حرف است. یلاحظ علیه: واضع فیلسوف نیست تا ابتدا آن سه حرف را وضع کند بعد برای اینکه بتواند آن را تلفظ کند به هیئت روی آورد. اگر چیزی قابل تلفظ نیست واضع هم آن را وضع نمی کند. واضع یک فرد عادی است و به سب احتیاجی که داشته است به وضع روی آورده است و چیزی را وضع می کند که از اول قابل تنطق باشد. المقدمه السابعه: هل المشتق حقیقه فی المتلبس فی الحال او اعم این مقدمه مربوط به این است که مراد از حال چیست؟ ههنا احتمالات ثلاثه: الاحتمال الاول: حال النطق یعنی هل المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبداء (مانند ضرب) فی حال النطق؟ یعنی موقعی که من می گویم: زید ضارب هنگام تکلم او ضارب باشد. اگر این احتمال وارد باشد لازمه اش این است که ۹۹ درصد مشتقات مجاز باشد زیرا ما غالبا از گذشته و یا آینده بحث می کنیم و می گوییم: زید دیروز ضارب بود و یا فردا زید متکلم خواند بود. الاحتمال الثانی: حال التلبس. این احتمال اصلا معنا ندارد به این بیان که هل المشتق حقیقه فی المتلبس بالمبداء فی حال التلبس چیز لغوی است. بنابراین مرحوم مشکینی در حاشیه می گوید این احتمال اصلا غلط است و نباید آن را مطرح کرد. الاحتمال الثالث: حال النسبه یعنی در حالت نسبت فرد متلبس به مبدء باشد. در این حال نسبت قضیه را اخذ می کنیم و آن را با خارج می سنجیم. مثلا زید کان ضاربا امس و دیروز هم واقعا ضارب بود. در این حال زمان نسبت گذشته است و در گذشته هم در خارج نسبت ضرب وجود داشت. هکذا در زید ضارب غدا در این حال زمان نسبت فردا است و فردا هم فرد متلبس به مبدا که ضرب است خواهد بود. با این تفسیر اعم هم معنایش چنین می شود که زیدی که دیروز مبدا (مانند ضرب) از او سر زده است و تمام شده است امروز هم ضارب باشد. اصولیین و محقق خراسانی این احتمال را قبول کرده اند ولی به نظر ما دو اشکال به آن بار است: اشکال اول این است که بحث ما در مفردات است یعنی ضارب و عالم بر چه چیزی وضع شده است. بحث ما در جمله نیست و حال آنکه ایشان بحث را در جمله مطرح کرده است نسبت موجود در جمله را مورد بحث قرار می دهد و می گوید: زید ضارب غدا که اگر زمان نسبت با واقع هم خوان است متلبس می شود و الا نه اشکال دوم این است که مشتقات دلالت بر

زمان ندارند مثلا در ضارب و مضروب و مضراب زمانی خوابیده نیست تا زمان نسبت در آن با واقع سنجیده شود. بنابراین ما قائل به احتمال چهارم هستیم که ان شاء الله در جلسه ی بعد مطرح خواهیم کرد.

ص: ۱۵۶

مشتق ۹۰/۱۰/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

سخن در کلمه ی فی الحال است. وقتی می گویند: هل المشتق حقیقه فی المتلبس فی الحال مراد از فی الحال چیست. سه احتمال در این مورد ارائه شده است که در جلسه ی قبل بیان کردیم و بررسی نمودیم. احتمال سوم احتمالی بود که محقق خراسانی بیان کرده بود و آن اینکه مراد از آن حال النسبه باشد. در زید ضارب غدا زمان نسبت غد است و در غد هم اگر زید ضارب باشد به او می گویند که به به مبدا متلبس است. در توضیح آن گفتیم یعنی نسبت کلامیه با نسبت خارجیه تطبیق کند. این احتمال سه اشکال دارد.: اشکال اول: با این بیان معنای مشتق یک سطر می شود به این معنا که ضارب یعنی المتلبس بالمبداء فی حال النسبه. واضح است که معنای مشتق این مقدار زیاد نیست. مشتق به یک معنا بسیط است (البته نه آن بسیطی که بعدا به آن اشاره می کنیم) و معنای ضارب این نیست که الضارب فی الحال النسبه مراد باشد. اگر کلام محقق خراسانی صحیح باشد معنای تمام مشتقات به معنای مرکبی بر می گردد که احدی به آن قائل نشده است. اشکال دوم: این مطلب اگر چه در بعضی از موارد مانند جملات خبریه صحیح است مانند کان زید ضاربا امس و یا زید یکون ضاربا غدا ولی در انشائیات مانند اکرم عالما صحیح نیست. زیرا انشائیات زمان ندارند تا حال تلبس به معنای زمان تلبس باشد. اشکال سوم: این اشکال مهم است و آن اینکه بحث در مفردات است یعنی عالم بر چه چیزی وضع شده است ولی صاحب کفایه بحث را در جمل برده است ما قائل به احتمال دیگری هستیم و آن اینکه نه زمان نطق مراد است و نه زمان تلبس و نه زمان نسبت. ابتدا مقدمه ای را بیان می کنیم و آن اینکه وقتی انسان به افراد متلبس نگاه می کند می بیند بین آنها یک جامع حقیقی وجود دارد. مثلا بین همه ی افرادی که الآن عالم هستند یک جامعی حقیقی وجود دارد و آن اینکه همه، علمی در سینه دارند. حال اگر در کنار اینها علمایی باشند که علمشان را فراموش کرده اند بین آنها و دیگر افراد عالم جامع حقیقی وجود ندارد زیرا علماء واجد علم هستند و این چند نفر فاقد آن و بین واجد و فاقد جامع حقیقی وجود ندارد. در این حال ناچاریم جامعی انتزاعی تصور کنیم مثلا بگوییم عالم یعنی من تزین بالعلم (کسی که با علم آراسته شده است. این جامع هم متلبس را در بر می گیرد و هم غیر متلبس را) اذا علمت هذا نقول: بحث در این است که کلمه ی مفردی مانند عالم را آیا بر همان جامع حقیقی وضع کرده اند فقط در این حال می شود وضع برای متلبس و اگر بر جامع انتزاعی وضع کرده باشند می شود اعم از متلبس و ما انقض عنه. و ان شئت قلت: آیا عالم را از کسی که موصوف به مبدا است انتزاع می کنیم (متلبس) یا اینکه عالم را از هر دو گروه و حتی از کسی که علم را فراموش کرده است انتزاع می کنیم (اعم) و به عبارت سوم آیا واضع عالم را بر جامع حقیقی وضع کرده است (متلبس) و یا بر جامع انتزاعی (اعم) حال این احتمال را بر جملات خبریه و انشائیه پیاده می کنیم: در جمل خبریه: اگر مولی بگوید: اکرم عالما. اگر عالم بر متلبس وضع شده باشد فقط باید عالم های متلبس را اکرام کرد. اما اگر بر جامع انتزاعی وضع شده باشد هر دو گروه حتی کسانی که علمشان را فراموش کرده اند واجب الاکرام می باشند. اما جمل خبریه: اگر کسی

بگوید: کان زید ضاربا امس. اگر ضارب بر کسی وضع شده باشد که دارای مبدا باشد در این حال اگر زید دیروز ضارب بود اطلاق ضارب بر او صحیح است و متلبس می شود. اگر ضارب بر جامع اعم وضع شده باشد در مثال ضرب زید امس دیگر جایی برای جامع اعم وجود ندارد بله اگر او قبل از امس ضارب باشد می توان گفت در این جمله او ضارب باشد. الامر الثامن: ما هو الاصل فی المسئله در فقه و اصول کرارا گفته ایم: فقیه قبل از ورود به ادله ی اجتهادیه اصلی را که مربوط به حال شک است درست می کند تا اگر در ادله ی اجتهادیه به نتیجه ای نرسید تکلیف خود را بداند. این همان اصل در مسأله می باشد. بنابراین اگر ما از ادله ی اجتهادیه نتوانستیم مشخص کنیم که مشتق حقیقت در متلبس است یا در اعم باید برای فهم وظیفه ی خود به سراغ اصل در مسأله برویم. (بله اگر در ادله ی اجتهادیه به نتیجه برسیم دیگر نوبت به این اصل نمی رسد) ههنا احتمالات ثلاثه: الاحتمال الاول: الاصل اللفظی اصول لفظیه عبارت است از اصاله الاطلاق، اصاله العموم، اصاله الحقیقه و اصاله عدم القرینه اینها همه از اصول عقلائیه می باشند. در ما نحن فیه اصلی لفظی نداریم. یعنی اصلی نداریم که بگوید مشتق حقیقت در متلبس است یا اعم مثلا- اصاله الحقیقه فی التلبس و یا اصاله الحقیقه فی الاعم نداریم. الاحتمال الثانی: الاصل العملی الموضوعی این اصول عبارتند از برائت، اشتغال، تخییر و استصحاب. اصول عملیه گاه در موضوعات جاری می شوند که به آن اصل عملی موضوعی می گویند مانند: سابقا این آب کر نبود الآن هم کر نیست (اصاله عدم الکریه) این اصول موضوع را تنقیح می کند و کار به حکم ندارد هکذا اصاله بقاء الملک فی ملک المالک (مثلا اصل این است که فدک در ملک حضرت زهراء (سلام الله علیها) باقی است. در بحث مشتق گفته شده است که می توان به سراغ استصحاب عدم ازلی رفت و گفت روزی بود که چیزی خلق نشده بود و لفظ و واضعی هم نبود بنابراین لفظی بر متلبس وضع نشده بود الآن هم اگر شک کنیم می گوییم اصل عدم وضع بر متلبس است. این اصل معارض دارد و آن اینکه در ازل لفظی بر اعم هم وضع نشده بود و الآن هم همان را استصحاب می کنیم. علاوه بر این اشکال دیگری هم در آن وجود دارد و آن اینکه اصل عملی موضوعیه در جایی جاری می شود که شک در مراد باشد نه شک در وصف و کیفیت اراده. در ما نحن فیه در مراد مولی شک نیست و شک فقط در وضع واضع است و استصحاب در آن جاری نمی شود. الاحتمال الثالث: الاصل العملی الحکمی مولی گفته است: اکرم عالما و من نمی دانیم مراد او از عالم متلبس است و کسانی که الآن عام هستند و یا مراد او اعم است و حتی کسانی که علمشان را فراموش کرده اند را باید اکرام کنم. در این حال گاه به سراغ استصحاب می رویم و گاه به برائت. اگر هنگامی که مولی حکم را صادر کرده بود همه عالم بودند و بعد چند نفر علمشان را از دست دادند در این حال باید به سراغ استصحاب برویم و بگوییم سابقا همه ی آنها واجب الاکرام بودند و الآن هم که موضع شک است همه واجب الاکرام می باشند. اما اگر امر مولی در حالی صادر شده باشد که جمعی علمشان را فراموش کرده اند در اینحال در مورد اکرام کسانی که علمشان را فراموش کرده اند باید به سراغ برائت برویم. به این بیان که اکرام کسانی که علمشان باقی است یقینا واجب است. در ما زاد بر آنها شک می کنیم و شک هم در تکلیف است که مرجع در این حال برائت می باشد. ثم ان المحقق الخوئی قائل بان المرجع مطلقا هو البرائه: اما در صورت اول که ما قائل به استصحاب شدیم ایشان قائل به برائت است لانه یشترط فی الاستصحاب بقاء الموضوع (و به عبارت دیگر یشترط فی الاستصحاب وحده القضیه المشکوکه و المتیقنه) و در ما نحن فیه باقی نیست زیرا سابقا عالم بودند و الآن علمشان را از دست داده اند. یلاحظ علیه: انه خلط بین استصحاب الحکم الکلی و استصحاب الحکم الجزئی مثالی برای استصحاب کلی: مثلا- آبی بود متغیر النجاسه و بو و یا رنگ و یا طعم نجس داشت. بعد بر اثر هوا خوردن این سه تغییر زائل شد. در این حال علماء استصحاب نجاست می کنند ولی آیه الله خوئی قائل است اینجا استصحاب جاری نمی شود زیرا موضوع عوض شده است. سابقا آب متغیر بود و الآن نیست. ایشان تابع مرحوم

نراقی است و قائل به عدم استصحاب کلی می باشد. مثالی دیگر: عصیر انگور اگر بجوشد نجس می شود. حال اگر انگور خشک شده و تبدیل به کشمش شده است. اگر کشمش را بکوبیم و در دیگ بجوشانیم، علماء استصحاب حرمت را جاری می کنند و می گویند سابقا که انگور بود اگر می جوشید نجس می شد هکذا الآن که کشمش شده است ولی آیه الله استصحاب را جاری نمی داند و می گوید موضوع عوض شده است و کشمش با انگور فرق دارد. ما در جواب می گوییم: ایشان بین استصحاب کلی و جزئی خلط کرده است و ان شاء الله فردا توضیح می دهیم.

ص: ۱۵۷

مشتق ۹۰/۱۰/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که اصل در مشتق چیست. گفتیم اصول لفظیه و اصول عملیه ی موضوعیه به کار ما نمی آید. در مورد اصل عملیه ی حکمیه هم گفتیم گاه مرجع برائت است و گاه اشتغال (به حکم استصحاب) سپس گفتیم محقق خوئی قائل است که مرجع مطلقا برائت است زیرا ایشان به استصحاب عدم ازلی تمسک کرده است. ما در رد کلام ایشان گفتیم اولا استصحاب عدم ازلی تعارض دارد و ثانیا ایشان بین استصحاب حکم کلی و استصحاب حکم جزئی خلط کرده است ایشان قائل به عدم جریان استصحاب در احکام جزئیه می باشد و فقط استصحاب را در احکام کلیه جاری می داند. ایشان در بحث مشتق قائل است افرادی که سابقا عالم بودند و اکنون علماشان را از دست داده اند استصحاب اکرام بر آنها جاری نمی شود. نقول: در مثال الماء المتغیر حکم نجاست روی آب متغیری آمده است که یکی از اوصاف سه گانه اش (رنگ، طعم و بو) تغییر کرده باشد چنین آبی نجس است. حکم در این مثال روی المتغیر آمده است. حال که تغیر از بین رفته است نمی توانیم استصحاب کلی جاری کنیم و در نتیجه قائل به نجاست آب شویم زیرا نمی توانیم بگوییم سابقا متغیر بود الآن هم متغیر است. ولی اگر به گونه ی دیگری عمل کنیم و بگوییم: این طشت آب که در مقابل ماست سابقا متغیر بود و نجس. حال بر اثر تابش آفتاب تغیر او از بین رفته است می توانیم بگوییم سابقا نجس بود الآن هم نجس است (استصحاب جزئی در خصوص طشت آب). با این استصحاب وقتی بگوییم این آب نجس بود در واقع لسان دلیل که تغیر آب بود نادیده گرفته می شود و به جای الماء المتغیر، لفظ هذا الماء به جای آن می نشیند. بنابراین اگر بخواهیم روی عناوین تمرکز کنیم، از آنجا که مادیات محل کثرت هستند شاید دیگر آن عناوین باقی نباشد و در نتیجه استصحاب جاری نشود. ولی اگر عناوین کلی (التغیر) منطبق بر موارد جزئی شود (آب جزئی) لسان دلیل (تغیر) از بین می رود و فقط ما هستیم و این مورد جزئی (طشت آب). در مورد عصیر عنبی هم همین قاعده صادق است. در روایت است که العصیر العنبی اذا غلاـ یحرم. حال اگر انگور کشمش شود محقق خوئی قائل به عدم استصحاب حرمت است زیرا حکم سابق روی انگور رفته بود و الآن روی کشمش می رود. در این مورد امام قدس سره از حاج شیخ بیانی نقل می کرد و می گفت: ما در مورد مثال عنب، دست خود را روی عنب می گذاریم و می گوییم: هذا اذا غلی یحرم. بعد که انگور خشک شد و تبدیل به کشمش شد و شک داریم آیا حرمت باقی است یا نه همان هذویت را استصحاب می کنیم. در مورد مشتق هم می گوییم آن پنج نفر که عالم بودند (و الآن علمشان از بین رفت) با ده نفر دیگر همه واجب الاـکرام بودند حال که با زوال علم در آن پنج نفر در وجوب اکرام شک داریم می گوییم این پنج نفر سابقا واجب

الاکرام بودند الآن هم واجب الاکرام هستند. (بله اگر عناوین را در استصحاب دخالت دهیم و بگوییم اینها چون عالم بودند واجب الاکرام بودند دیگر الآن که جاهل هستند نمی توانیم استصحاب کنیم) خلاصه اینکه استصحاب احکام کلیه در این موارد چون با حفظ عناوین است جاری نمی شود ولی استصحاب جزئی که به هذاویت و امثال آن عناین دارد و لسان دلیل در آن لحاظ نشده است به راحتی جاری می شود. الامر التاسع: ان للمحقق النائینی دعویین مرحوم محقق نائینی دو ادعا دارد: الدعوی الاولی: الملازمه بین الترکب و الوضع بالاعم و الملازمه بین البساطه و الوضع للمتلبس یعنی اگر کسی قائل شود مشتق مرکب است باید قائل شود که مشتق بر اعم وضع شده است ولی اگر کسی قائل شود مشتق بسیط است باید بگوید که مشتق بر متلبس وضع شده است. توضیح کلامه: مرکب به معنای الذات المنتسب الیه المبدا می باشد (یعنی زیدی که ضرب به او منتسب است) حال اگر کسی قائل شد مشتق (مانند ضارب) مرکب است. در این حال حتما باید قائل به اعم شویم زیرا چنین ذاتی دو گونه است گاه منتسب است حدوثا و بقاء و گاه منتسب است حدوثا و بس. به هر حال صرف اتصال ذات (زید) به مبدا (ضرب) کافی است چه فقط حدوثا باشد و چه علاوه بر آن بقاء هم داشته باشد. در چنین حالتی حتما باید قائل به اعم شویم. اما اگر کسی قائل شد که مشتق بسیط است مانند سید شریف که می گوید: ضارب با ضَرب یکی است و فقط فرق آندو در این است که ضارب قابل حمل است (لا بشرط) ولی ضرب قابل حمل نیست (بشرط لا). در این حال حتما باید قائل به وضع مشتق بر متلبس شویم زیرا ضرب در صورتی صادق است که حدوثا باشد و الا اگر ضربی در کار نباشد ضاربی هم در کار نیست. یلاحظ علیه: هر دو ملازمه صحیح نیست و ممکن است کسی قائل به ترکب باشد و در عین حال قائل به تلبس باشد و یا کسی قائل به بسیط بودن باشد ولی در عین حال قائل به اعم باشد. اما الملازمه الاولی: محقق نائینی فرمود: اگر مشتق مرکب است حتما باید قائل به اعم باشیم. و محقق نائینی در معنای ترکب فرمود: الذات المنتسب بالمبدا. ما می گوییم: به جای این تعریف چنین بگویید: الذات المتلبس بالمبدا. انتساب هم با حدوث می سازد و هم با بقاء ولی متلبس فقط با حدوث می سازد. اما الملازمه الثانیه: محقق نائینی فرمود: اگر مشتق بسیط باشد حتما باید قائل به وضع بر متلبس باشیم. می گوییم: بسیط بودن مشتق به دو معنا است گاه بسیط بودنی است که به این معنا است که ضارب همان ضرب است. بطلان این قول واضح است زیرا هرگز در لغت ضارب مانند ضرب نیست و زدن با زننده یکی نیست. بله با این حال اگر کسی قائل به قول شود حتما باید قائل به بساطت مشتق شود. ولی به نظر ما مشتق هر چند بسیط است ولی مبدا مانند سواد، عنوان است و مشتق مانند اسود، معنون می باشد. معنون بودن یعنی ذاتی که دارای عنوان می باشد و چیزی که سیاهی دارد. با این بیان ممکن است قائل به بساطت مشتق شویم ولی در عین حال قائل به اعم باشیم بدین گونه که بگوییم: مشتق به معنای معنون است و معنون بر دو گونه است گاه معنون است حدوثا و بقاء که همان اعم می باشد و گاه فقط حدوثا که همان متلبس است. الدعوی الثانیه: محقق نائینی مدعی است قائل به اعم باید جامعی تصور کند که بین متلبس و ما انقضی عنه المبدا جاری باشد زیرا چنین کسی می خواهد عالم را هم در متلبس استعمال کند و هم در ما انقضی و انجام این کار بدون تصور جامع امکان پذیر نیست. اگر او بگوید این دو مشترک لفظی هستند در این صورت از بحث ما خارج می شود. بنابراین باید به سراغ مشترک معنوی برود. آیه الله خوئی در رد کلام استاد چند جامع معرفی می کند مانند: الذات المنتسب الیه المبدا (که هم متلبس را شامل می شود و هم ما انقض را) امام قدس سره که غالبا با افکار مرحوم نائینی موافق نیست در اینجا با کلام ایشان موافقت می کند و می فرماید: بین متلبس و ما انقضی جامع نیست زیرا متلبس از موجود انتزاع می شود ولی ما انقضی عنه المبدا از معدوم و فقدان ذات، انتزاع می شود و بین موجود و معدوم رابطه و جامعی وجود ندارد. یلاحظ علیه: ما می توانیم متلبس و ما انقضی عنه المبدا را از وجدان انتزاع کنیم. اما انتزاع متلبس از وجدان جای بحث ندارد و اما در ما انقضی می گوییم: صرف اینکه ذات یک

ساعت دارای مبدا باشد مصحح این است که بعدها هم بتواند به آن مبدا متصف باشد. مثلا کسی که در یک زمان ضارب بود می توانـد بعـدها عنوان ضارب را به دوش بکشد. همینطور کسـی که در یک زمان سارق بود الآن هم می تواند متصف به این وصف باشـد. هکذا در روایت است: (لا تصل خلف المحدود) یعنی نباید پشت سـر کسـی که حد بر و جاری شد نماز خواند. حتی کسی که سابقا محدود بوده است الآن هم به او محدود گفته می شود.

ص: ۱۵۸

ادله ی قائلین به وضع مشتق بر متلبس ۹۰/۱۰/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

بعد از خواندن مقدمات نه گانه وارد اصل مطلب می شویم و آن اینکه آیا مشـتق بر متلبس وضع شده است یا بر اعم از متلبس و مـا انقضـی عنه المبـدا. ادله القول بوضع المشـتق للمتلبس: الـدلیل الاول: التصـرفات تتعلق بالمبـدا در کفایه به این دلیل اشاره نشـده است. حاصل این دلیل این است که بایـد دقت کنیم واضع در مشـتق با چه چیزی سـر و کار دارد. آیا با مبـدأ سـر و کار دارد یـا بـا ذات. واضع بـا مبـدأ (ضـرب و حـدث) سـر و کار دارد یعنی آن را در دست می گیرد و گاه آن را به شـکل نسـبت صدوری به ذات نسبت می دهد و می گوید: ضارب. گاه آن را به شکل نسبت وقوعی به ذات نسبت می دهد مانند مضروب و گـاه آن را به عنوان مکان و زمان به ذات منتسب می کنـد مانند مقتل. همچنین گاهی به شـکل ثبوتی به ذات نسـبت می دهد ماننـد صـفت مشـبهه (حسن و حسـین) اینها نشان می دهد که آنچه در مشـتق مهم است همان مبدأ می باشد بنابراین حتما باید مبـدأ وجود داشـته باشد این همان وضع للمتلبس می باشد. الدلیل الثانی: التبادر صاحب کفایه این دلیل را به عنوان اولین دلیل ذکر کرده است و آن اینکه از مشـتق متلبس تبادر می کند. مثلا گفته شده است: لا تصل خلف الابرص و الاجذم و یا لا تصلی خلف المجنون. معنـای این حـدیث این است که تـا وقتی این عنـاوین هست و فرد به آنها متلبس می باشـد پشت سـر آنها نماز خوانده نشود و وقتی خوب شدند نماز خواندن پشت سـر آنها بلا اشکال است. بله مواردی هست که تلبس انقضاء ندارد مانند: لا تصل خلف المحدود یعنی پشت سر کسـی که حد شرعی بر او وارد شده است نماز نخوانید. این موارد خارج از بحث است زیرا این فرد تـا آخر عمر محـدود است و این عنوان را به همراه خواهـد داشت. الـدلیل الثـالث: تضـاد الصـفات المتقابله محقق خراسانی این دلیل را به صورت تتمه ذکر کرده است و بعد گفته است بعضـی این دلیل را به صورت مسـتقل ذکر کرده اند. به هر حال این دلیل چه مستقل باشد و چه تتمه ی دلائل قبلی، قانع کننده نیست. حاصل این دلیل این است که تمامی افراد در هر زمانی که باشـند اسود و ابیض را متقابل می دانـد و آنها را قابل جمع نمی دانـد و واضـح است که متقابلان قابل جمع نیسـتند. تقابل هم هنگامی صدق می کند که این دو وضع بر متلبس شوند و الا اگر اعم از متلبس مراد باشد این دو با هم متقابل نیستند زیرا می توان گفت که فلان شیء به یک بیان ابیض است و به یک بیان اسود. یعنی در سابق ابیض بود و الآن به همان حساب ابیض است و اسود است چـون الآـن متلبس به اسود می باشـد. ثم ان المحقـق الرشـتی (میرزا حـبیب الله رشـتی متوفـای ۱۳۱۲ صاحب کتاب بـدایع الافکار) بر این دلیل اعتراض کرده است و صاحب کفایه با عبارت بعض المعاصـرین من الاجله عبارت او را نقل کرده است و آن اینکه شـما تقابل را مسـلم گرفتید و گفتید این دو با هم متقابل هسـتند پس باید مشـتق بر متلبس وضع شود ما می گوییم تقابل در صورتی وجود دارد که مشـتق بر متلبس وضع شود و الا اگر مشتق بر اعم وضع شود تقابلی در کار

نیست. محقق خراسانی این کلام را رد می کند و می گوید: چگونه بین اسود و ابیض تقابل نیست و حال آنکه در تمامی ازمنه و اعصار هیچ کس این دو را قابل جمع نمی داند. نقول: اصل این استدلال صحیح نیست زیرا این استدلال به تبادر بر می گردد و دلیل مستقلی به حساب نمی آید. زیرا از اسود معنایی تبادر می کند و از ابیض معنای دیگری و این دو با هم متضاد هستند و تضاد هم در صورتی است که مشتق بر متلبس وضع شود. با این بیان قبل از تضاد، ابتدا از تبادر شروع کرده ایم و به بیان دیگر حکم به تضاد فرع تبادر است و اگر تبادر نباشد حکم به تضاد معنا ندارد. همچنین به محقق خراسانی اشکال دیگری داریم و آن اینکه سواد و بیاض با اسود و ابیض فرق دارد. سواد و بیاض دو امر تکوینی هستند و امور تکوینیه قابل تغییر نیستند و این دو هرگز در عالم تکوین با هم جمع نمی شوند. اما اسود و ابیض از امور اعتباریه هستند و تابع وضع واضع می باشند. بنابراین واضع می تواند این دو را بر متلبس وضع کند در نتیجه این دو متقابل شوند و می تواند بر اعم وضع کند در نتیجه تقابل بین آن دو از بین برود. الدلیل الرابع: صحه السلب محقق خراسانی این را تحت دلیل دوم ذکر کرده است (عبارات کفایه در این مقام مشوش است زیرا در حالی که در مقام اشکال است در بین آن ان قلت و قلت مطرح می کند.) صحت سلب به این گونه است که می گوییم: زید الناسی لیس بعالم. یعنی عالم را می توانیم از ذاتی که از علم جدا شده است سلب کنیم. اگر مشتق بر اعم وضع شده بود نمی توانستیم عالم بودن را از او سلب کنیم. ثم ان سید الرشتی اورد علی هذا الدلیل و قال: صحت سلب در صورتی دلیل بر مجازیت می شود که سلبش مطلق باشد یعنی زید الناسی لیس بعالم مطلقا. اما اگر صحت سلب مقید باشد دیگر نمی تواند دلیل بر مجازیت باشد. مثلا وقتی می گوییم: الرقبه الکافره لیست برقبه این نمی تواند دلیل بر مجازیت باشد زیرا مراد ما این است که رقبه ی کافره، رقبه ی مؤمنه نیست و الا یقینا رقبه می باشد. بله اگر می شد بگوییم الرقبه الکافره لیست برقبه مطلقا این می توانست دلیل بر مجازیت باشد. با این بیان سید رشتی می گوید: زید الناسی لیس بعالم آیا مراد شما این است که لیس بعالم بالفعل. در این صورت هر چند این سلب صحیح است ولی سلب ما مقید می شود و سلب مقید دلیل بر مجازیت نیست و اگر هم بگویید زید الناسی لیس بعالم مطلقا ما این را قبول نداریم زیرا زید ناسی به یک معنا عالم است و آن به اعتبار ما انقضی عنه المبدا می باشد (زیرا در گذشته عالم بود.) محقق خراسانی در مقام جواب بر می آید و گاهی می خواهد بالفعل را قید لیس بگیرد و گاه آن را قید عالم. از اولی تعبیر به سلب و از دومی تعبیر به مسلوب می کند. ان شاء الله در جلسه ی بعد جواب ایشان را بررسی می کنیم. نکته ای اخلاقی: امام باقر علیه السلام می فرماید: مَا مِنْ عَبْدٍ إِلَّا وَ فِی قَلْبِهِ نُكْتَةٌ بَیْضَاءُ فَإِذَا أَذْنَبَ ذَنْباً خَرَجَ فِی النُّكْتَةِ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فَإِنْ تَابَ ذَهَبَ ذَلِكَ السَّوَادُ وَ إِنْ تَمَادَى فِی الذُّنُوبِ زَادَ ذَلِكَ السَّوَادُ حَتَّى یُغَطِّیَ الْبَیَاضَ فَإِذَا غَطَّى الْبَیَاضَ لَمْ یَرْجِعْ صَاحِبُهُ إِلَى خَیْرٍ أَبَداً وَ هُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَ جَلَّ كَلَّا بَلْ رانَ عَلى قُلُوبِهِمْ ما كانُوا یَكْسِبُونَ کافی، ج ۲، ص ۲۷۳، حدیث ۲۰. قلب در قرآن به معنای قلب صنوبری که قلبی مادی است نمی باشد بلکه به معنای نفس و روح می باشد. روزی از امام قدس سره در فصل زمستان معنای قلب را پرسیدم ایشان به این آیه تمسک کرد: (إِنَّ فی ذلِكَ لَذِكْرى لِمَنْ كانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَ هُوَ شَهیدٌ) (ق / ۳۷) مراد از قلب در این آیه چیزی است که بعضی دارند و بعضی ندارند که همان نفس آگاه است و الا قلب صنوبری را همگان دارند. اگر هم در جایی قلب صنوبری گفته شده است برای این است که این قلب مظهر حیات است. اطباء برای شناخت حیات و موت انسان قلب او را آزمایش می کنند و ضربان آن را بررسی می کنند. امام باقر علیه السلام می فرماید: هر کس در نفسش نقطه ی سفیدی هست که نشانه ی ایمان است. انبیاء و اولیاء همیشه آن نقطه ی سفید را نگه می دارند اما در ما بقی افراد این نقطه گاه به سیاهی می گراید و مقداری از آن سیاه می شود. همچنان با گناه بیشتر این نقاط سیاه بیشتر می شود. اگر تمام آن نقطه ی سفید سیاه شود دیگر بر قلب فرد مهر خورده می شود و دیگر قابل هدایت نیست و (ختم الله علی قلوبهم) می شوند. در سوره ی مطففین می خوانیم: (كَلاَّ بَلْ

رانَ عَلی قُلُوبِهِمْ ما کانُوا یَکْسِبُونَ) (مطففین/ ۱۴) (ران) به معنای غلب است یعنی گناهانی که کسب می کند بر سفیدی غلب می کند تا جایی که فرد گاه دیگر قابل هدایت نیست.

ص: ۱۵۹

ادله ی قائلین به حقیقت مشتق در ما انقضی ۹۰/۱۰/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در بیان ادله ی کسانی بود که قائل بودند مشتق حقیقت در متلبس است. دلیل چهارم آنها صحت سلب است زیرا می توان گفت: زید الناسی لیس بعالم. محقق رشتی بر این دلیل اشکال کرد و گفت شما عالم بالفعل را از زید نفی می کنید یا عالم مطلق (و لو باعتبار من انقضی) را؟ اگر اولی باشد هر چند صحیح است ولی دلیل بر مجازیت نیست اگر دومی باشد هر چند علامت مجازیت است ولی یقینا چنین سلبی صحیح نیست. زیرا وقتی می گویید الرقبه الکافره لیست برقبه اگر مرادتان سلب مطلق نباشد یعنی مرادتان این باشد که الرقبه الکافره لیست برقبه مؤمنه این صحیح است ولی علامت مجاز نمی باشد. محقق خراسانی در مقام جواب بر می آید و گاهی می خواهد بالفعل را قید لیس بگیرد و گاه آن را قید عالم. از اولی تعبیر به سلب و از دومی تعبیر به مسلوب می کند بیان ایشان در دو مثال ذیل توضیح داده می شود. الناسی لیس بعالم بالفعل (بالفعل قیل مسلوب است که همان عالم می باشد.) الناسی لیس بالفعل بعالم (بالفعل قیل سلب است که همان لیس می باشد.) محقق خراسانی این تفصیل را از حکماء گرفته اند. حکماء در تفسیر ماهیت می گویند: الماهیه من حیث هی هی لیست الا هی بعد می گویند: گاه لیس قبل از حیثیت است و گاه بعد از حیثیت: (الماهیه لیست من حیث هی هی و الماهیه من حیث هی هی لیست) به هر حال در مثال اول مسلوب، مقید است یعنی بالفعل قید عالم می باشد و به عبارت دیگر عالم بالفعل که همان عالم متلبس است سلب می شود. ولی در دومی مطلق عالم سلب می شود اعم از عالم متلبس و غیر متلبس. بعد محقق خراسانی اضافه می کند: اگر صحت سلب مثل اولی باشد حق با شما است و این علامت مجازیت نیست زیرا عالم بالفعل سلب شده است و سلب مقید دلیل بر سلب مطلق نیست. ولی ما می گوییم می تواند مراد دومی باشد در این حال عالم مطلق سلب شده و این صحت سلب علامت مجازیت است. نقول: فلاسفه عین کلام را در تعریف ماهیت دارند ولی ما در مقام ادبیات هستیم و ادبیات هم مربوط به عرف مردم است. دو مثالی را که محقق خراسانی بیان کرده است را اگر به عرف مردم بدهیم بین آنها فرق نمی گذارد. صحت سلب هنگامی نشانه ی مجازیت است که عرفی باشد و حال آنکه عرف بین این دو مثال فرق نمی گذارد و در هر دو مثال می گوید شما عالم مقید (عالم بالفعل) را سلب می کنید و این نشانه ی مجازیت نیست. (چه بالفعل قید سلب باشد و چه قید مسلوب) بنابراین اشکال محقق رشتی باقی است که می گوید ما عالم بالفعل را سلب می کنیم نه مطلق عالم را. تم الکلام فی ادله القائلین بالتلبس ادله القائلین بالاعم: این دسته قائل هستند همین که ذات در یک زمان به مبدأ متصف باشد کافی است که برای همیشه به آن متصف باشد. الدلیل الاول: التبادر (تبادر اعم) الدلیل الثانی: عدم صحه السلب این دو دلیل را نباید مورد بحث قرار داد زیرا قائل به متلبس هم به این دو دلیل تمسک کرده است. این دو دلیل، دلیل وجدانی است و قابل برهان نمی باشد. الدلیل الثالث: التمسک بالامثله المقتول و المضروب و الزانی و السارق کسی که کشته شده است یا مضروب است و یا کسی که زانی و سارق است و حد بر او جاری می شود در مشتقی استفاده می شوند که انقضی عنه

المبدا است. نقول: اما جواب از هر چهار عنوان: اطلاق این الفاظ به این افراد به لحاظ حال نسبت است. مراد از المقتول بکربلا یعنی کسی که در روز عاشورا مقتول شده است. اما جواب از دو عنوان اول: گاه مقتول و مضروب به اعتبار حدث بر فرد اطلاق می شود یعنی من وقع علیه القتل و من وقع علیه الضرب. اگر این معنا اراده شده باشد فرد الآن نه مقتول است و نه مضروب. او فقط هنگامی که کشته می شد یا کتک می خورد مقتول و مضروب بود. گاه اطلاق این دو عنوان بر او به اعتبار اثری است که در ذات باقی مانده است با این بیان فرد مقتول و مضروب الآن هم آن اثر را دارا است و به او می توان مقتول و مضروب گفت. در این حال همچنان مبدأ باقی است و هرگز انقضاء از مبدأ برای او متصور نیست. اما جواب از دو عنوان اخیر: علت اینکه دست سارق را می بریم و یا حد را بر زانی جاری می کنیم از این نظر نیست که هنگام اجرای حد او سارق و زانی است بلکه اجرای حد به سبب این است که بعضی از گناهان به گونه ای است که اگر یک لحظه حادث شود حکمش الی یوم القیامه باقی خواهد بود. به بیان دیگر: موضوعات بر دو قسم است: گاه حکم دائر مدار موضوع است یعنی مادامی که موضوع هست حکم هم هست و الا حکم هم می رود مانند (فاسئلوا اهل الذکر) تا مادامی که فرد ذکران دارد سؤال هم از او باقی است ولی اگر فراموش کرد سؤال هم از بین می رود و یا مایع مزبور تا خمر است حرمت هست و وقتی سرکه شد حرمت از بین می رود. گاه حکم دائر مدار موضوع نیست و حتی اگر موضوع نباشد حکم باقی است. سارق و زانی از این قبیل است. این به سبب مناسبت حکم و موضوع است زیرا فرد هنگامی که در حال دزدی است و یا هنگامی که به عمل زنا مشغول است کسی در کنار آنها نیست تا حکم حد را بر آنها جاری کند از این رو اجرای حکم به بعد از زوال موضوع محول می شود. الدلیل الرابع: غایه الابتلاء امام باقر علیه با آیه ی (وَ إِذِ ابْتَلى‏ إِبْراهيمَ رَبُّهُ بِكَلِماتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قالَ إِنِّي جاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِماماً قالَ وَ مِنْ ذُرِّيَّتي‏ قالَ لا يَنالُ عَهْدِي الظَّالِمينَ) (بقره / ۱۲۴) استدلال کرده است که خلفای پیش از امیر مؤمنان علی علیه السلام صلاحیت امامیت را ندارند زیرا مراد از ظالم، یا شرک است و یا شرک از بالاترین مصادیق ظلم است. علت اینکه شرک ظلم است بیان حضرت لقمان است که فرمود: (وَ إِذْ قالَ لُقْمانُ لِابْنِهِ وَ هُوَ يَعِظُهُ يا بُنَيَّ لا تُشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظيمٌ) (لقمان / ۱۳)به عبارت دیگر: هولاء کانوا ظالمین (ای مشرکین) و الظالمون لا ینالهم عهد الله سبحان الله تبارک و تعالی فهؤلاء لا ینالهم عهد الله. حال آن خلفاء که به خلافت رسیدند مشرک نبودند بلکه قبل از اسلام مشرک بودند ولی امام علیه السلام الآن هم آنها را از مصادیق ظالمین می داند و این فقط به اعتبار من انقضی عنه المبدأ می باشد. بحث در این آیه شش محور دارد: الاول: ما هو الغرض من ابتلاء الانبیاء؟ (خدا چرا انبیاء را امتحان می کند زیرا کسی که جاهل است امتحان می کند و حال آنکه خداوند عالم است و ماهیت همه را می داند) الثانی: کیف کان ابتلاء ابراهیم؟ الثالث: ما هو المراد بکلمات؟ الرابع: ما هو المراد من الاتمام (فاتمهنّ) الخامس: ما هو المقصود من الامام (انی جاعلک للناس امام) آن هم در حالی که حضرت ابراهیم هم نبی بود و هم رسول. حضرت ابراهیم در دوران جوانی هم ابراهیم بود و هم رسول بعد که به سن پیری رسید امام شد. معنای امام علیه السلام چیست؟ صاحب المنار، امامت را نبوت و رسالت تفسیر کرده است و حال آنکه او قبلا این دو مقام را داشت. السادس: مراد از (عهدی) چیست؟ برای تحقیق در این موارد می توان به کتاب مفاهیم القرآن مراجعه کرد که در یکی از مجلداتش این بحث ها مطرح شده است. به هر حال علت اینکه خلفاء بعد از پیامبر اکرم (ص) هم مصداق ظالم هستند به اعتبار گذشته ی آنها بوده است زیرا اگر کسی قبلا ظالم باشد همان کافی است که عهد خدا به آنها نرسد. نقول: استدلال امام علیه السلام مبنی بر مسأله ی اصولی فوق نیست. مشتق چه حقیقت بر متلبس باشد و چه اعم در هر دو حال این آیه می تواند مورد استدلال امام علیه السلام باشد. علت آن همان بیانی است که در مورد سارق و زانی گفتیم و آن اینکه این از مواردی است که حدوث الموضوع آنا ما کافی است که حکم بقاء پیدا کند. چون مقام امامت مقام بسیار والایی است از این رو در زندگی امام نباید

هیچ نقطه ی سیاهی وجود داشته باشد و صحیفه ی عمر او پاک باشد تا مردم به او گرایش پیدا کنند. بنابراین اگر کسی در بحره ای از زمان گنهکار باشد و بعد حتی اگر توبه کند و سلمان زمان باشد باز کافی نیست و نمی تواند دارای مقام امامت شود. علامه ی طباطبایی جواب دیگری اراده داده است که هم در ارشاد است و هم در المحصول و در المیزان هم ذکر شده است که می توان مراجعه کرد.

ص: ۱۶۰

مشتق و مسائل پیرامون آن ۹۰/۱۰/۱۸

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مشتق و ادله ی آن را مطرح کردیم. حال سخن در این است که آیا مسأله ی مشتق صرفا یک بحث ادبی است یا اینکه در فقه هم کاربرد دارد؟ مسائل اصولی باید همراه با تمرینات فقهی باشد و ما کتاب الموجز را بر همین منوال نوشتیم و بعد از ذکر هر مسأله ی چند فرع فقهی را مطرح کرده ایم. مسأله ی مشتق می توان چند ثمره ی فقهی داشته باشد: حدیث اول: قَالَ رَجُلٌ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ ع أَيْنَ يَتَوَضَّأُ الْغُرَبَاءُ (کسی که غریب است چگونه دستشویی رود) قَالَ يَتَّقِي شُطُوطَ الْأَنْهَارِ (در آب قضای حاجت نکند) وَ الطُّرُقَ النَّافِذَةَ (راه هایی که در آن رفت و آمد می کنند) وَ تَحْتَ الْأَشْجَارِ الْمُثْمِرَةِ... (وسائل، ج ۱، باب ۱۵ از ابواب احکام الخلوه حدیث ۱.)شاهد در کلمه ی (الاشجار المثمره) است. آیا مراد درختی است که قوه ی ثمر داشته باشد (متلبس به مبدأ) یعنی هر چند الآن زمستان است ولی درخت توانایی ثمر دادن در فصل بهار را داشته باشد یا اینکه درختانی که دیگر ثمر نمی دهند و قوه ی اثمار ندارند و به یک معنا خشک شده اند را هم شامل می شود (ما انقضی) حدیث دوم: امیر مؤمنان علی علیه السلام می فرماید: لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُكُمْ خَلْفَ الْمَجْذُومِ وَ الْأَبْرَصِ وَ الْمَجْنُونِ وَ الْمَحْدُودِ وَ وَلَدِ الزِّنَا وَ الْأَعْرَابِيُّ لَا يَؤُمُّ الْمُهَاجِرِينَ اگر مشتق حقیقت در متلبس است فقط مادامی که فرد ابرص و مجنون و ... نمی توان پشت او نماز خواند ولی وقتی فرد خوب شده است اشکال ندارد ولی اگر مشتق حقیقت در اعم باشد حتی بعد از خوب شدن هم کراهت باقی است. حدیث سوم: عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع فِي الْمَرْأَةِ إِذَا مَاتَتْ وَ لَيْسَ مَعَهَا امْرَأَةٌ تُغَسِّلُهَا قَالَ يُدْخِلُ زَوْجُهَا يَدَهُ تَحْتَ قَمِيصِهَا فَيُغَسِّلُهَا إِلَى الْمَرَافِقِ بحث در زنی است که در سفر از دنیا رفته و مماثلی نیست که او را غسل دهد. امام علیه السلام می فرماید: شوهرش او را از زیر پیراهن غسل می دهد. بحث در عبارت (زوجها) است اگر حقیقت در متلبس باشد مراد زوجی است که هنوز همسرش را طلاق نداده است و در عقد ازدواج باقی است ولی اگر مراد اعم باشد، روایت مزبور حتی مردی که همسرش را طلاق داده است هم می تواند او را در فرض مزبور غسل دهد. در قوانین و کتب دیگر مثال چهارمی ذکر شده است و آن اینکه مکروه است با آب مشمس و مسخن وضو گرفت (آبی که آفتاب بر آن تابیده و یا آبی که آن را گرم کرده اند) اگر مشتق حقیقت در متلبس باشد مراد آبی است که آفتاب بر آن می تابد و یا آبی که گرم است ولی اگر حقیقت در اعم باشد یعنی حتی در شب و حتی با آبی که بعد از گرم شدن سرد شده است نباید وضو گرفت. همان گونه که گفتیم محقق خراسانی بعد از بین نه مقدمه در مشتق شش مسأله را بیان می کند که غالب آنها یا ادبی است و یا فلسفی. اکنون به بررسی این مسائل می پردازیم: المسئله الاولی: خروج الذات عن مفهوم المشتق در ما نحن فیه دو مسأله است که نباید با هم خلط شود. یک مسأله این است که آیا مشتق بسیط است یا مرکب. مثلا ضارب که مشتق است بسیط است یعنی زننده یا مرکب است یعنی

کسی که می زند. مسأله ی دیگر این است که ما الفرق بین المبدأ و المشتق یعنی فرق ضَرب با ضارب چیست؟ (این بحث را سید شریف مطرح کرده است.) مدرسین غالبا این دو مسأله را با هم مخلوط می کنند ولی ما این دو مسأله را از هم جدا می کنیم فنقول: هل المشتق مرکب من امور ثلاثه: من ذات و مبدأ و نسبه او المشتق بسیط؟ ههنا اقوال ثلاثه: القول الاول: المشتق بسیط ابتداء و تحلیلا یعنی ضارب یک معنا بیشتر ندارد و آن زننده است. القول الثانی: المشتق مرکب ابتداء و تحلیلا صاحب این قول قائل است: مشتق از سه امر ترکیب یافته است که عبارت است از ذات، مبدأ و نسبت القول الثالث: المشتق بسیط ابتداء و مرکب تحلیلاـ این قول مختار مرحوم بروجردی و امام قدس سره و مختار ماست یعنی وقتی ضارب گفته می شود معنای بسیط به ذهن می آید ولی اگر دقت کنیم متوجه می شویم سه چیز است. قائل به این قول می گوید در ابتدا دلالت و مدلول هر دو واحد است ولی با دقت عقلی مرکب از سه چیز است. بنابراین نباید تصور کرد که این سه چیز به سه چیز بر می گردد بلکه هر سه چیز به یک چیز بر میگردد. دلیلنا: بشر گاه سه چیز را جدا تصور می کند مثلا گاه زید را تصور می کند بعد زدن او را تصور می کند و بعد زدن را به زید نسبت می دهد. همچنین گاه همه را یک جا تصور می کند در این حال است که مشتق محقق می شود. مشتق همان کثراتی است که در آئینه ی وحدت به آن نگریسته شده است. با این بیان به قائلین به قول اول می گوییم: شما اگر قائل هستیم ابتداء بسیط است کلام شما را قبول داریم ولی اگر تحلیلا هم قائل به بساطت شویم واضح است که صحیح نمی باشد. همچینن قائلین به ترکب اگر تحلیلا قائل به ترکیب هستند کلامشان صحیح است ولی ابتدا هرگز نباید قائل به ترکب شد. عصاره ی این مسئله همین بود که بیان شد ولی صاحب کفایه برای بررسی این مسأله وارد مسائل فلسفی شده است. صاحب کفایه از سید شریف صاحب کتاب شرح مطالع برهانی فلسفی برای بسیط بودن مشتق ارائه کرده است. (مطالع تألیف قطب الدین راضی است که سید شریف آن را شرح کرده است.) او می گوید: المشتق بسیط قطعا و الا لو کان مرکبا لزم احد الامرین: الاول: دخول العرض العام فی الفصل الحقیقی الثانی: انقلاب القضیه الممکنه الی الضروریه بیان ذلک: ناطق اگر مرکب باشد باید در آن کلمه ی شیء را قرار دهیم و الانسان ناطق به معنای این است که الانسان شیء له النطق. در این حال عرض عام که (شیء) است در فصل حقیقی که ناطق است داخل شود. ناطق فصل است و بسیار گویا است و ممیز انسان از حیوان می باشد ولی شیء عرض عام است و رتبه اش پائین می باشد. اینکه عرض عام در فصل حقیقی داخل شود صحیح نیست. اگر هم بگویید مفهوم شیء مراد نیست بلکه مراد مصداق شیء است در این حال لازم می آید که قضیه ی ممکنه به قضیه ی ضروریه منقلب شود. مثلا زید کاتب یعنی زید کاتب بالامکان. حال اگر در مشتق که کاتب است مصداق شیء وجود داشته باشد (و مراد از مصداق الشیء همان انسان است) بنابراین الانسان کاتب به معنای الانسان انسان له الکتابه می شود و این قضیه ی ضروریه است زیرا الانسان انسان بالضروره لا بالامکان. اما جواب از اشکال اول: صاحب فصول در جواب می گوید: در شق اول (که مفهوم شیء داخل باشد) می گوییم کسانی که ناطق را فصل قرار می دهد موقع فصل قرار دادن آن را از مفهوم شیء مجرد می کنند. نقول: این جواب صحیح نیست. کسانی که ناطق را فصل قرار داده اند هرگز چیزی مانند شیء را از آن جدا نکرده اند. ناطق به همان معنای لغوی فصل قرار داده شده است. محقق خراسانی در جواب شق اول می گوید: ناطق در این مثال فصل نیست بلکه ناطق از خواص انسان است. فقط خداوند خبر دارد فصل انسان چیست. ممکن است فصل برای انسان همان نفس باشد. ناطق چون اظهر خواص است از آن تعبیر به فصل می کنند. شاهد بر این مدعی این است که گاه فصل را طولانی بیان می کنند مثلا در مورد انسان می گویند: حیوان نامی متحرک بالاراده ناطق جواب ما: نباید از علم فلسفه برای درک لغت استفاده کرد. اما جواب از شق دوم: یعنی در مفهوم مطلق مصداق شیء که انسان است اخذ شده باشد که سید شریف گفته است قضیه ی ممکنه به قضیه ی ضروریه منقلب می شود. در جواب می گوییم: این اشکال عجیب

است زیرا اگر قضیه ی ما عبارت بود از الانسان انسان این ضروری است ولی در مثال الانسان انسان له الکتابه قضیه ای ممکنه است. سید شریف بین این دو مثال خلط کرده است. ما اگر به انسانی بگوییم: انت انسان. این یک قضیه ی ضررویه است ولی اگر به انسانی بگوییم: انت انسان معمم. این قضیه ی یقینا ضررویه نیست بلکه ممکنه می باشد زیرا محمول، انسانی است که مقید به قیدی است که همان عمامه داشتن است و چنین قضیه ای هرگز نمی تواند ضروریه باشد. بعد صاحب کفایه می فرماید: و قد تنزل صاحب الفصول فیما افاد. سپس محقق خراسانی به تنزل که از صاحب فصول بیان شده است اشکال می کند. واقعیت این است که صاحب کفایه کلام صاحب فصول را صحیح متوجه نشده است و در نتیجه به آن اشکال کرده است. ما به جهت اختصار فهم کلام صاحب فصول، اشکال محقق خراسانی به آن و اشتباه محقق خراسانی را بیان نمی کنیم.

ص: ۱۶۱

۹۰/۱۰/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که آیا مشتق بسیط است و ذات در آن داخل نیست یا اینکه مرکب است. گفتیم در این مورد سه نظریه وجود دارد. نظریه ی اول مربوط به سید شریف است که قائل است المشتق بسیط ابتداء و تحلیلا. صاحب کفایه دو دلیل از سید شریف برای این قول ارائه می کند. در جلسه ی قبل هر دو دلیل و جواب آن را خواندیم. محقق خراسانی در این مقام یک دلیل دیگر برای بسیط بودن مشتق بیان می کند. فنقول: الدلیل الثالث: لو کان المشتق مرکبا یلزم تکرر الموصوف در الانسان کاتب اگر کاتب مرکب باشد لازم می آید که انسان را دو بار بفهمیم: یک بار همان انسانی که مبتدا است و دومی انسانی که در کاتب وجود دارد (زیرا کاتب مرکب است و به معنای انسان له کتابه می باشد.) یلاحظ علیه: ما موضوع را یک بار می فهمیم و تکرار هنگامی وجود دارد که لفظ کاتب را تحلیل کنیم و بگوییم کاتب به معنای انسان له الکتابه می باشد. مستشکل بین مفهوم ابتدایی و بین مفهوم تحلیلی خلط کرده است. الدلیل الرابع: (این دلیل در کفایه موجود نیست.) مشتق ماده ای دارد و هیئتی. ماده دلالت بر حدث می کند و هیئت دلالت بر نسبت دارد. مثلا در کاتب، ماده ای وجود دارد که کتابت است که دلالت بر حدث دارد و هیئت هم دلالت بر نسبت دارد. حال دیگر دالی باقی نمی ماند که دلالت بر ذات کند. یلاحظ علیه: ما قائل نیستیم که ذات را ابتداء متوجه شویم. ما قائل هستیم مشتق در ابتدا بسیط است و در آن ذاتی وجود ندارد و ذات فقط در مقام تحلیل فهمیده می شود. وقتی لفظ را تحلیل می کنیم دیگر به دال احتیاج نداریم. تحلیل عقلی ما را به ذات می رساند. تم الکلام فی المسئله الاولی من المسائل الست المسئله الثانیه: الفرق بین المبدا و المشتق صاحب کفایه این مسأله را تبعا للصاحب الفصول مطرح کرده است. خلاصه ی این مسأله این است که بین کتابت و کاتب و بین ضرب و ضارب و نصر و ناصر و امثال آن چیست؟ (بین سه قولی که در مسأله ی اولی مطرح بود فقط سید شریف که قائل به قول اول بود باید این مسأله را مطرح کند. او معتقد بود ذات نه ابتداء در مشتق وجود دارد و نه انتهاء بنابراین الآن باید بگوید که وقتی ذات در مشتق نیست پس چه فرقی بین ضرب و ضارب وجود دارد.) اما قائل به قول دوم که قائل بود مشتق هم ابتداء و هم تحلیلا حاوی ذات است اصلا این مسأله را مطرح نمی کند زیرا او می گوید مشتق ذاتی است که به مبداء منسوب است. هکذا قول ما که قائل هستیم هنگام تحلیل، ذات وجود دارد. مرحوم شریف می گوید: فرق مشتق و مبدأ (یا مصدر) همانند فرق جنس با

ماده و یا فرق فصل با صورت می باشد. از حیوان گاه به جنس و گاه به ماده عقلیه تعبیر می کنند. همچنین از ناطق گاه به فصل و گاه به صوره عقلیه تعبیر می کنند. ما ابتدا باید فرق بین جنس و ماده و فرق بین فصل و صورت را مشخص کنیم فنقول: اما الکلام فی المشبه به: الفرق بین الجنس و الماده در فلسفه می گویند: حیوان که جنس است به دو گونه ملاحظه می شود. گاه آن را بما انه مفهوم ناقص قابل لان یکون احد الانواع ملاحظه می کنیم. یعنی حیوان مفهوم ناقصی است که می تواند انسان باشد و یا غنم و فرس. مرحوم سبزواری می گوید: ابهام جنس حسب الکون خذا در این حال به حیوان جنس می گویند. این حالت همان قابلیت لاـ بشرط است. اما اگر به مفهوم حیوان به عنوان یک مفهوم تام و روشن و بریده از تمام مقارنات (مانند فرس، انسان و غیرهما) نگاه کنیم می گوییم: جسم نامی متحرک بالاراده در این هنگام به حیوان ماده عقلیه می گویند. این حالت بشرط لا است یعنی حیوان مفهومی است تام و این قابلیت را ندارد که انسان، فرس و سایر انواع شود. با این بیان روشن می شود که جنس قابل حمل است و می توان گفت الانسان حیوان. اما ماده قابل حمل نیست زیرا گفتیم ماده بشرط لاـ هست و نمی تواند حمل شود. بنابراین وقتی حیوانی که جنس است بر انسان حمل شود در این حال حیوان همه ی انسان می شود نه جزء انسان. بنابراین در الانسان حیوان یعنی انسان کله حیوان. اما حیوانی که ماده است بر انسان حمل نمی شود و اگر آن را با انسان بسنجیم دیگر کل انسان نیست بلکه جزء انسان می باشد. با این بیان به یک اصطلاح فلسفی آشنا می شویم که عبارت است از اجزاء حملیه و اجزاء حدیه اگر حیوان جنس باشد چون قابل حمل است به آن اجزاء حملیه می گویند. ولی اگر به معنای ماده باشد چون مفهومی تام و غیر قابل حمل است در این حال اگر با انسان سنجیده شود اجزاء حدیه می شود یعنی حد و حدود انسان را بیان می کند یعنی حد انسان یک بخشش از حیوان است و بخش دیگرش ناطق بودن است. با این بیان فرق بین فصل و صوره عقلیه روشن می شود. اذا عرفت هذا: سید شریف می گوید: همین فرقی که بین جنس و ماده و بین فصل و صوره است (که یکی لا بشرط و دیگری بشرط لا است.) در مشتق و ماده هم پیاده می شود. یعنی ضارب همان ضرب است ولی ضربی که لا بشرط است و قابل حمل می باشد (مانند زید ضارب) ولی ضرب بشرط لا است و نمی توان آن را بر چیزی حمل کرد. (نمی توان گفت: زید ضَرب) ثم ان المحقق الدوانی اقام دلائل اربع علی مختار الشریف: محقق دوانی چهار دلیل آورده است که کلام سید شریف صحیح است. ما ان شاء الله این دلائل را فردا می خوانیم ولی به سید شریف می گوییم: نباید مباحث الفاظ را با مسائل فلسفی حل کرد. اشکال دوم این است که هر چند می توان مفهوم حیوان را به دو شکل مطالعه کرد یکی مفهوم ناقصی که می تواند به یکی از انواع تبدیل شود و دیگر مفهوم کاملی که چنین قابلیتی ندارد ولی روی مبنای شریف چون ذات در ماهیت اینها داخل نیست چنین تفاوتی بین ضرب و ضارب وجود ندارد.

ص: ۱۶۲

مشتق ۹۰/۱۰/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل کلام سید شریف را که قائل بود المشتق بسیط ابتداء و تحلیلا بیان کردیم. او ضرب و ضارب را به جنس و ماده تفسیر می کرد که ضرب مانند ماده است که قابل حمل نیست (نمی توان گفت الانسان ضرب) ولی ضارب مانند جنس است که قابل حمل می باشد (مانند زید ضارب) اشکال این قول را در جلسه ی قبل بیان کردیم و گفتیم اولا نباید مباحث

الفاظ را با مسائل فلسفی حل کرد. و ثانیا قیاس مشتق و مبدأ به جنس و ماده و یا به فصل و صورت قیاس مع الفارق است. عرف بین ضارب و ضرب و یا بین ابیض و بیاض فرق می گذارد (سفید و سفیدی) و آن دو را از یک ماهیت نمی بیند. صاحب کفایه در بیان جنس و ماده و فصل و صورت اشتباه کرده است. ابتدا می گوید الجنس و الفصل و بعد می گوید الماده و الصوره و حال آنکه می بایست جنس را با ماده و بعد فصل را با صورت بیان می کرد. اما کسانی که طرفدار نظریه ی سید شریف هستند چهار دلیل اقامه می کنند. این چهار دلیل در تهذیب الاصول و در حاشیه ی مرحوم شیخ محمد حسین اصفهانی ذکر شده است. الدلیل الاول: فرق بین عرض و عرضی خلاصه ی دلیل اول این است که انسان بیاض را به دو گونه مطالعه می کند. گاه بیاض را در مقابل جسم می گذارد (جسم چیزی و بیاض چیز دیگر است.) در این حال به بیاض مبدأ می گویند و بیاض در این حال عرض است. گاه همین بیاض و سفیدی را در مقابل جسم قرار نمی دهند بلکه می گویند سفیدی یکی از شؤون جسم است. یعنی جسم از ناحیه ی سفیدی خودش را نشان می دهد. زیرا بشر نمی تواند اجسام را ببیند بلکه فقط می تواند الوان را ببیند. اگر لونی در کار نبود چیزی دیده نمی شد. بیاض در این حال مشتق است و عرضی می باشد و به آن ابیض می گویند. بنابراین ابیض و بیاض هر دو یکی شیء است و فقط فرق بین آنها اعتباری است. بیاض (سفیدی) مبدأ است که چیز مستقلی می باشد و قابل حمل نمی باشد و عرض است. ولی ابیض از شؤون جسم است و دیگر حالت استقلال ندارد بنابراین به آن عرضی می گویند و قابل حمل است. مشتق نیز همین گونه است. صاحب منظومه در فرق بین عرض و عرضی می گوید: و عرضی الشیء غیر العرض ذا کالبیاض ذاک مثل الابیضی یعنی عرضی با عرض فرق دارد مانند بیاض و ابیض یلاحظ علیه: فلاسفه که در مورد عرض که آن را دو گونه مطالعه می کنند (عرض و عرضی) راه صحیح را پیموده اند ولی این نظریه مربوط به عالم تکوین است. دلیلی نداریم که واضع هم از همین نظریه متابعت کرده باشد. یعنی بیاض و ابیض را به گونه ای وضع کرده باشد که معنایشان یکی باشد و تفاوت بین آن دو در اعتبار باشد. دلیلی نداریم که واضع این تفاوت را متوجه بوده است و این دو لفظ را بر اساس این تفاوت وضع کرده باشد. الدلیل الثانی: انسان وقتی از دور حیوان سفیدی را می بیند، سفیدی را مشاهده می کند (زیرا ما اجسام را هرگز درک نمی کنیم و فقط الوان را درک می کنیم. علامه ی طباطبائی می فرمود: ما هرگز حس جوهر شناس نداریم. یعنی تمام ادراکات ما مربوط به الوان است.) بنابراین کسی که حیوان یا جسم سفیدی را از دور می بیند او فقط سفیدی (که عرض است) را دیده است نه سفید را (که جوهر می باشد) ولی با این حال می گوید من حیوان سفید را دیدم. بنابراین بیان سفیدی و سفید چندان تفاوتی نیست جز اینکه یکی به شرط لا و دیگری لا بشرط است. یلاحظ علیه: او توجه تفصیلی به مسأله ندارد اما توجه اجمالی دارد او می داند رنگ بدون شیء در خارج محقق نمی شود بنابراین وقتی رنگ را دیده است از جسم رنگدار سخن می گوید. الدلیل الثالث: کسانی که کتب یونانی را ترجمه کردند هنگامی که به کیف که عرض است می رسند از آن به المتکیف تعبیر می کنند و از کم به المتکمم تعبیر می کنند و این نشان می دهد. کیف و کم یکی است کیف و کم مبدأ است و متکیف و متکمم مشتق می باشد. یلاحظ علیه: ترجمه ی مترجم نمی تواند دلیل باشد. الدلیل الرابع: شیخ اصفهانی این دلیل را اقامه کرده است و می گوید: بهمنیار در تعریف حرارت گفت است. لو کانت الحراره قائمه بنفسها لکانت حاره یعنی اگر به قدرت الهی مبدأ که حرارت است مجسم می شد مبدأ خودش حار بود. (مانند اینکه می گویند همه چیز سفید است به سفیدی و سفیدی بالذات است.) یلاحظ علیه: این نظر یک نظر فلسفی است و ما هم به همان قائل هستیم ولی این دلیل نمی شود لغت را هم اینگونه تفسیر کنیم. به هر حال ما قائل هستیم مبدأ و مشتق با هم تفاوت جوهری دارند ضرب عنوان است و ضارب معنون و به مطالب فوق احتیاجی نداریم. المسئله الثالثه: ملاک الحمل بحث در این است که اگر بخواهیم چیزی را بر چیزی حمل کنیم ملاک حمل چه چیز است. محقق خراسانی

قائل است ملاک حمل این است: المغایه من جهه و الاتحاد من جهه اخری. محمول باید با موضوع مغایرت داشته باشد و مغایرت بر سه قسم است: المغایره اعتبارا: در مثال زید زید مغایرت اعتباری وجود دارد. مثلا ما می بینیم که مخاطب تصور می کند که سلب الشیء عن نفسه جایز است به این معنا که زید می تواند زید نباشد و و ما برای رفع این اعتقاد باطل می گوییم: زید زید قطعا. در زید اول احتمال سلب الشیء عن نفسه هست ولی در دومی نیست. المغایره بالاجمال و التفصیل: مانند الانسان حیوان الناطق. انسان همان حیوان ناطق است با این فرق که انسان مجمل است ولی حیوان الناطق تفصیل است. المغایره مفهوما: مانند زید قائم. اما وحدت وجودی به این معنا است که باید موضوع و محمول در خارج با هم یکی باشند. زید با قائم در خارج یکی است و هکذا انسان با حیوان ناطق. یلاحظ علیه: صاحب کفایه بین مفید بودن حمل و بین ملاک حمل خلط کرده است. ملاک حمل فقط عبارت است از وحدت وجودی و بس. ولی تغایر، ملاک حمل نیست بلکه ملاک مفید بودن حمل است. اگر این تغایر نباشد حمل هر چند صحیح است ولی بی فایده می باشد. المسئله الرابعه: مغایره المحمول مع الموضوع این مسأله دنباله ی مسأله ی قبلی است. در مسأله ی قبلی گفتیم محمول باید با موضوع مغایرت داشته باشد تا حمل مفید فایده باشد. در این مسأله میان سه مغایرتی که در آنجا بیان کردیم فقط به مغایرت مفهومی می پردازیم و می گوییم: این مغایرت در مورد خداوند به مشکل بر می خورد زیرا صفات خدا عین ذات است و الا اگر صفات خدا غیر از ذات باشد لازم می آید که چندین قدیم داشته باشیم یکی خدا و یکی حی و یکی سمیع و هکذا. محقق خراسانی می گوید: چنین اشکالی لازم نمی آید زیرا صفات خدا مفهوما عین خداوند نیست بلکه مصداقا عین خداوند است. محقق خراسانی در اینجا به صاحب فصول اعتراض می کند و می گوید ایشان بین تغایر مفهومی و بین وحدت مصداقی خلط کرده است و گفته است اگر قائل به تغایر مفهومی شویم لازم می آید که حمل عالم بر خداوند باید مجاز باشد. واقعیت این است که تغایر مفهومی اظهر من الشمس است و حتی در مورد خدا هم استثناء ندارد منتهای امر ما در خداوند قائل به اتحاد مصداقی هستیم نه اتحاد مفهومی و الا مفوم عالم غیر از مفهوم الله است.

ص: ۱۶۳

مشتق ۹۰/۱۰/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این بود که محمول باید موضوع مفهوما مختلف باشد. گفته شده است این با عقیده ی امامیه در مورد خداوند سازگار نیست زیرا به عقیده ی ما صفات خداوند عین ذات است. از این رو مطابق عقیده ی امامیه قضیه ی الله عالم یا باید مجاز باشد و یا منقول زیرا حمل لغتا بر تغایر وضع شده است و حال آنکه ما آن را در وحدت به کار می بریم. محقق خراسانی در جواب گفت: اختلاف در مفهوم ربطی به اتحاد صفات با ذات خداوند ندارد به این معنا که مفهوم الله با عالم متفاوت است ولی در خارج هر دو مصداقا عین هم می باشند. بعد صاحب فصول کلامی دارد که محقق خراسانی به او اشکال می کند. این در حالی است که صاحب فصول قبول دارد که بین موضوع و محمول باید تغایر باشد و فقط در تطبیق این مطلب بر خداوند اشکال دارد و می گوید: هرچند صفات خداوند عین ذات است ولی مشتق به هر حال از عینیت حکایت نمی کند به این معنا که در الله عالم، از عالم معنون تبادر می کند یعنی ذات ثبت له العلم و به عبارت دیگر وقتی عالم را تحلیل می کنیم می بینیم

که علم غیر از ذات است بر این اساس اطلاق عالم بر خداونـد یا مجاز است و یا منقول. نقول: گاه سـخن از عقائـد است و گاه سخن از الفاظ. از نظر عقیـده، صـفات بایـد عین ذات باشـد و الا علاوه بر خدا که قدیم است باید هفت صـفت دیگر هم قدیم باشـند. امـا در مقام الفاظ، واضع که عالم را وضع کرده است خصوص خداونـد را در نظر نگرفته است بلکه نوع عالم ها را در نظر گرفته است که در همه ی آنها علم زائـد بر ذات است. بنابراین نه لغت را بایـد سـبب تغییر عقیـده قرار دهیم و نه عقیده را موجب مجاز دانسـتن لفظ. به عبارت دیگر در مقام اراده ی اسـتعمالیه و وقتی دقت به جزئیات نـداریم صـفات خداونـد زائد بر ذات است (در الله عـالم گویـا علم را برای خداونـد ثـابت می دانیم و گویـا بیان علم و خداونـد تغایر وجود دارد) ولی در مقام اراده ی جدیه و بر اساس اسـتدلالات عقلیه صـفات خداوند عین ذات می باشـند. المسئله الخامسه: قیام المبدا بالذات در مشتق، مبـدأ بایـد قائم به ذات باشـد. در این مورد چهار عقیـده وجود دارد. قول اول: لازم نیست مبدأ قائم به ذات باشد. به دلیل لابن (شـیر فروش) و تـامر (خرمـا فروش) زیرا شـیر فروش و خرمـا فروش کسـی هست که شـیر و خرمایش در ظرف است و خودش جای دیگر. یلاحظ علیه: با دو مثال که نمی توان قاعده ای را بنا نهاد. قول دوم: شـیخ اشـعری می گوید: مبدأ باید به ذات قائم باشـد آن هم به شـکل قیام حلولی. او این سـخن را گفته است تا تکلم خداوند را تصـحیح کند زیرا او و اشاعره قائلند خداوند متکلم است بالکلام النفسی. یعنی کلام در ذات خداوند است. قول سوم: صاحب فصول دیده است قول اول تفریط و قول دوم افراط است بنابراین گفته است مبـدأ بایـد قائم به ذات باشد ولی چگونگی قیام متفاوت است. گاه قیام حلولی است مانند عالم، گاه قیام صدوری است مانند ضارب گاه قیام به شـکل مفعول به است مانند مضروب و گاه به شکل مفعول فیه است مانند اسم زمـان و مکان (مقتل) بعـد صاحب فصول خداونـد را اسـتثناء کرده است و گفته است در خداونـد قیامی وجود نـدارد زیرا اگر بگوییم علم قائم بر خدا است عینیت بین خداوند و صفات از بین می رود. محقق خراسانی می گوید: کلام صاحب فصول بجز آنچه در مورد خداوند گفته است کاملا صـحیح می باشد ولی در مورد خداوند اشـتباه کرده است و حق این است که حتی در مورد خداوند هم یک نحو قیامی وجود دارد و در عین اینکه بین صـفات و ذات وحدت و عینیت وجود دارد ولی مبدأ به ذات قائم است. بعد اضافه یکند که اگر عرف این نحو قیام را متوجه نشود مشـکلی پیش نمی آید زیرا عرف در مفاهیم مرجع است ولی در مصـادیق مرجع نمی باشـد. در مورد خداونـد عرف، قیـام را متوجه نمی شود. یلاحظ علیه: اولا: اینکه می گویـد عرف مرجع در مفـاهیم است نه در مصـادیق، کلاـم صـحیحی نیست. عرف حتی در مصادیق هم مرجع است. مثلا رنگ خون از نظر عقلی خـون است ولی عرف آن را خـون نمی دانـد بلکه رنـگ خـون می داننـد از این رو نظر پـاک است. ثانیـا: کلاـم محقق خراسانی از باب تعارض صدر و ذیل است. او ابتدا می گوید: صفات خداوند عین ذات است و سپس می گوید صفات او قائم به ذات است. این دو با هم سازگاری ندارنـد. به هر حال از نظر عقائـد، صـفات عین ذات است ولی واضع از این عقیده تبعیت نکرده است و برای وضع، موارد ملموس را در نظر گرفته است. بنابراین در مورد خداونـد یا باید قائل به مجاز گویی شویم و یا اینکه بگـوییم لفـظ از معنـای لغـوی به معنـای وحـدت وضع شـده است و یـا اینکه بگوییم اطلاـق عـالم بر خداونـد به اراده ی استعمالی و در عالم لغت مطابق همان معنای لغوی است و نه مجازی در کار است و نه انتقالی ولی در عالم عقیده و به اراده ی جـدیه صـحیح نیست. المسئله السادسه: محقق خراسانی چون قائل شـده مبـدأ قائم به ذات است در مواردی دچار مشکل شده است و در مقـام حل آن بر آمـده است. یکی از این موارد این است: المیزاب جار زیرا جریان به میزاب قائم نیست بلکه به آب قـائم است. هکـذا در مورد لابن و تامر. صاحب مطول این موارد را مجاز عقلی می دانـد یعنی مجاز در نسبت است به این معنا که به جـای جری المـاء گفته است جری المیزاب. محقـق خراسـانی در صـدد این است که این موارد را مجاز لغوی بدانـد در نتیجه می گوید: قیام کل شـیء بحسبه. از آنجا که نسبت آب به میزاب نسبت مظروف به ظرف است از این رو حکم مظروف

را به ظارف می دهند. این خود یک نوع قیام مسامحه ای است. (زیرا ظرف و مظروف با هم یک نوع اتحادی دارند.) همچنین لابن و تامر به سبب اینکه با این حرفه سر و کار دارند موجب می شود یک نوع وحدتی با لبن و تمر پیدا کنند. این حرفه موجب می شود یک نوع قیامی و اتحادی بین آنها به وجود آید و الا تمر و لبن قائم به تامر و لابن نیست بلکه قائم به چیز دیگری می باشد. تم الکلام فی المقدمات الثلاثه عشر. (محقق خراسانی قبل از مقصد اول سیزده مقدمه بیان می کند و ما همه را مطرح کردیم) بحث اخلاقی: امام باقر علیه السلام می فرماید: در قلب هر انسانی نقطه ی سفیدی وجود دارد. مادامی که فرد گناه نکند آن نقطه ی سفید در نفس باقی می ماند ولی وقتی که به گناه روی آورد آن نقطه به سیاهی می گراید و گاه تمام قلب را می گیرد و فرد به جایی می رسد که گناه را حسنه می پندارد. (وَ هُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعاً) (کهف / ۱۰۴) عبد الملک بن مروان ملقب به حمامه المسجد بود. برای اینکه همیشه مجاور مسجد بود. بعد او به جایی رسید که استاندارش حجاج بن یوسف بود که از کشتن شیعیان و علویان لذت می برد. او به جایی رسید که گناه در نظر او ثواب بود. بنابراین باید بعد از هر خطا توبه و انابه کنیم تا خدای نکرده آن دایره ی سیاه وسیع تر نشود و الا چه بسا کار از کار بگذرد.

ص: ۱۶۴

ماده ی امر ۹۰/۱۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

محقق خراسانی بعد از آنکه در مقدمه ی کفایه سیزده مقدمه را بیان می کند به سراغ مقاصد می رود. او هشت مقصد را به عنوان مسائل اصولیه مطرح می کند که عبارتند از: اوامر، نواهی، مفاهیم، عموم و خصوص، مطلق و مقید، حجج و امارات، اصول عملیه، تعادل و ترجیح. بعد خاتمه ای مربوط به اجتهاد و تقلید بیان می کند. المقصد الاول فی الاوامر: الجهه الاولی فی ماده الامر: ماده ی امر همان الف، میم و راء می باشد. صاحب کفایه می فرماید: برای ماده ی امر هفت معنا ذکر کرده است (معنای هفتم مختار خود ایشان است.) معنای اول: الطلب. امره بکذا ای طلبه منه در این معنا مناقشه نیست و همه قبول دارند که اَمَرَ به معنای طلب می باشد. معنای دوم: الشأن شغله امر کذا ای شغله شأن کذا معنای سوم: الفعل در قرآن سوره ی هود آیه ی ۹۷ می خوانیم: و ما امر فرعون برشید. یعنی فعل و کار فرعون عقلائی نبود. معنای چهارم: الفعل العجیب در قرآن آمده است: وَ لَمَّا جاءَ أَمْرُنا و مراد همان عذاب الهی است. معنای پنجم: الغرض و الهدف جاء لامر کذا ای جاء لغرض کذا معنای ششم: الحادثه (رویداد) وقع الامر ای حدث الامر معنای هفتم: الشیء رأیت امرا عجیبا یعنی رأیت شیئا عجیبا بعد محقق خراسانی در معانی شش گانه ی اول اشکال می کند. ما اشکال او را به بیان بهتری بیان می کنیم و آن اینکه اَمَرَ هفت معنا ندارد. این هفت مورد یا از قبیل تعدد دال و مدلول است یا از قبیل اشتباه مصداق به مفهوم می باشد. اما اینکه گفته اند یکی از معانی امر، غرض است مانند جاء لامر کذا ای لغرض کذا در جواب می گوییم: غرض از امر استفاده نمی شود بلکه از لام استفاده می شود. این از باب تعدد دال و مدلول است. همچنین اینکه گفته شده است امر به معنای شیء عجیب است مانند: : وَ لَمَّا جاءَ أَمْرُنا در جواب می گوییم: عجب از امر استفاده نمی شود بلکه از اضافه ی امر به خداوند استفاده می شود زیرا چیزی که مربوط به خداوند باشد چیزی عادی و ساده نمی تواند باشد. ما بقی هم غالبا از قبیل اشتباه مصداق به مفهوم است. مثلا گفته اند یکی از معانی امر، شأن است مانند شغله امر کذا. حق این است که امر در این مورد به معنای فعل است و فعل، شانش این

است که انسان را از کار باز می دارد. به عبارت دیگر بعد خواهیم گفت که امر به معنای فعل است ولی فعل برای خود مصادیق و صفاتی دارد و یکی از آنها شأن است. همچنین گفته شده است که امر به معنای حادثه می باشد مانند وقع الامر یعنی حدث الامر. در اینجا هم امر به معنای فعل است و حادثه یکی از اقسام فعل می باشد. همچنین محقق خراسانی گفته است امر به معنای شیء می باشد و در جواب می گوییم. امر به معنای فعل است و یکی از اقسام فعل امر عجیب است و رأیت امرا عجیبا یعنی رایت فعلاـ عجیبا. برای توضیح اشتباه مصداق به مفهوم می گوییم: در مورد آیه ی مبارکه ی (و قضی ربک الا تعبدوا الا ایاه). در حاشیه ی شرح لمعه در کتاب قضاء آمده است که قضاء ده معنا دارد. نقول: قضاء یک معنای بیشتر ندارد و آن کار متقن است. ما بقی همه از باب مصادیق آن امر متقن می باشند. قضاء در آیه ی فوق هم به معنای حکم است که یکی از مصادیق امر متقن می باشد زیرا حکم خداوند امر متقنی است. همچنین در مورد مرگ می گویند: قضی نحبه برای این مرگ امری است متقن. خلاصه اینکه یکی از معانی امر طلب است ولی در شش مورد دیگر دو مورد از معانی مذکور از باب تعدد دال و مدلول است و بقی موارد از باب اشتباه مصداق به مفهوم است و در آن شش مورد امر به معنای فعل می باشد. به هر حال این مسأله یک مسأله ی ادبی است و مسأله ی ادبی با مراجعه به لغت مشخص می شود نه با ارائه ی برهان و دلیل. الامر الثانی: فرق بین امور و اوامر چیست؟ اگر امر به معنای فعل باشد جمع آن امور می باشد. امر در این مورد جامد است و در آن امر، یامر، آمر و مأمور و سایر مشتقات وجود ندارد. اما اگر امر به معنای طلب به قول مخصوص باشد جمع آن اوامر است و مشتق می باشد. گاهی گفته می شود که تعدد جمع دلیل بر تعدد معنا می باشد. نقول: این قاعده غالبی است ولی کلیت ندارد. مثلا کلمه ی عبد ده جمع دارد مانند عباد، عبید، عبدون و غیره و حال آنکه عبد یک معنا بیشتر ندارد که همان بنده است. به هر حال ثمره ی این بحث در این است که اگر در کلمه ی رسول خدا (ص) یا ائمه ی اطهار کلمه ی امر استعمال شود بدانیم به چه معنا است. مثلا در روایت است: لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک در این روایت امر به معنای طلب است و معنا ندارد که به معنای فعل باشد. البته باید توجه داشت که گاه می گویند: امر به معنای قول مخصوص است. این کلام صحیح نیست زیرا اگر امر به معنای قول مخصوص باشد جامد می شود و قابل اشتقاق نیست. از این رو صاحب کفایه این قول را توجیه می کند و می گوید: مراد قول مخصوص نیست بلکه مراد الطلب بالقول المخصوص است. المبحث الثانی: آیا در به کار بردن ماده ی امر باید علو وجود داشته باشد یا نه؟ علو گاه جنبه ی تکوینی دارد مانند درجه ی انبیاء بر سایر مردم و گاه جنبه ی قانونی دارد مانند رئیس اداره و کارمند. همچنین آیا علاوه بر علو، استعلاء هم وجود دارد یا نه که اگر استعلاء نباشد دیگر به آن امر نمی گویند بلکه به آن خواهش می گویند؟ مثلاـ گاه طرف علو دارد اما موقع امر کردن بزرگنمایی و استعلاء نکند. مثلاـ رئیس به کارمند بگوید: ممکن است جنابعالی این کار را انجام دهید؟ عین این بحث در صیغه ی امر هم مطرح می شود.

ص: ۱۶۵

دلالت ماده ی امر ۹۰/۱۱/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم در اوامر گاه از ماده ی امر بحث می کنیم (الف میم راء) و گاه از مصداق امر بحث می کنیم که همان افعل است که به

معنای الطلب بالقول المخصوص است. در ماده ی امر چند بحث مطرح است. بحث اول را دیروز بیان کردیم که عبارت بود از معنای امر که گفتیم امر یا به معنای طلب بالقول المخصوص است و یا به معنای فعل. المبحث الثانی: آیا در به کار بردن کلمه ی امر علو شرط است یعنی کسی که این کلمه را به کار می برد باید عالی باشد یا لازم نیست. همچنین آیا استعلاء شرط است یا نه؟ علو قائم به نفس و روح انسان است (مانند مقام انبیاء) و یا قائم به مقام ظاهری رئیس است ولی استعلاء مربوط به شیوه ی حرف زدن است که گاه فرد آمرانه سخن می گوید و گاه متواضعانه. فیه اربعه اقوال: القول الاول: محقق خراسانی قائل است علو شرط است ولی استعلاء شرط نیست القول الثانی: بین علو و استعلاء یکی کافی است و لازم نیست هر دو وجود داشته باشد. القول الثالث: مرحوم بروجردی قائل است که هیچ یک معتبر نیست القول الرابع: ما قائل هستیم که هر دو شرط است. (ما برای این قول دلیل مستقلی اقامه نمی کنیم ولی از آنجا که اقوال سه گانه ی قبلی را ابطال می کنیم قهرا این قول ثابت می شود.) اما القول الاول: علو شرط است ولی استعلاء شرط نیست. صاحب کفایه برای اعتبار علو دلیلی نمی آورد و به وضوح آن بسنده می کند زیرا اگر کسی کلمه ی امر را بر دارد و معادل فارسی که فرمان است را به جای آن بگذارد مشخص می شود که در گوینده ی آن نوعی علو خوابیده است. علاوه بر این امر مخصوص مولا است و قهرا در مولا علو خوابیده است. بله محقق خراسانی قائل است استعلاء در ماده ی امر شرط نیست بنابراین اگر رئیس با خفض جناح و با حالت خضوع از زیردست خود خواهشی کند باز امر صادق است. یلاحظ علیه: برای روشن شدن کلام صاحب کفایه در مورد عدم اعتبار استعلاء روایتی را می خوانیم که علماء اهل سنت و غیر آنها نقل کرده اند و آن اینکه عایشه کنیزی داشته به نام بریره که با عبدی ازدواج کرد. بعدها کنیز را آزاد کرد. در قانون اسلام آمده است که اگر زن کنیز و شوهرش عبد باشد و زن آزاد شود اختیار دارد که ازدواج سابق را ادامه دهد و یا آن را قطع کند. بریره از فرصت استفاده کرد و تصمیم گرفت از شوهرش جدا شود. شوهر او نزد عباس عموی پیامبر (ص) آمد و از او خواست وساطت کند و از زن بخواهد که زوجیت را قطع نکند. عباس جریان را به پیامبر اکرم (ص) گفت و پیامبر اکرم (ص) به بریره فرمود: انه لزوجکی (یعنی ابن علی الزوجیه و جمله ی خبریه از جمله ی انشائیه آکد است. چون جمله ی خبریه از وقوع شیء خبر می دهد یعنی کأنه این عمل انجام شده است نه اینکه باید انجام شود.) بریره عرض کرد: یا رسول الله اتامرنی؟ حضرت فرمود: لا انا شافع. بریره گفت: بنابراین من مفارقت را ترجیح می دهم. نقول: ما از این جریان استفاده می کنیم که علو هست زیرا پیامبر اکرم (ص) علو تکوینی دارد ولی چون استعلاء در کار نبود حضرت فرمود من امر نمی کنم و فقط شافع هستم. بنابراین اگر علو باشد ولی استعلاء نباشد امر صدق نمی کند. (از این رو استعلاء نیز در امر شرط است که همان مختار ماست.) اما القول الثانی: یکی از آن دو معتبر است. صاحب کفایه بیان نمی کند که چه کسی به این قول قائل است ولی به نظر ما قائل به این قول در صدد بیان این است که استعلاء به تنهایی کافی می باشد. قائل به این قول در بیان دلیل خود می گوید: اگر انسان سافلی به فردی عالی امر کند مردم او را مؤاخذه می کنند مؤاخذه ی مردم دلیل بر این است که امر با وجود استعلاء تحقق یافته است و الا وجهی برای پرخاش و مؤاخذه نبود. صاحب کفایه و دیگران از این دلیل جواب داده اند که مواخذه ی مردم به سبب بی ادبی اوست نه به سبب اینکه امر محقق شده است. اما القول الثالث: آیه الله بروجردی قائل است که نه علو شرط است و نه استعلاء ایشان در بیان دلیل می فرماید: در بعضی موارد چیزی که سبب می شود فرد امتثال کند خود کلام است در این مورد امر تحقق می یابد. گاه خود کلام کافی در امتثال نیست و گوینده به مقارناتی مانند تضرع، گریه و امثال آن پناه می برد تا فرد را به امتثال ترغیب کند در این مورد به آن التماس و سؤال و درخواست می گویند. یلاحظ علیه: در جایی کلام فی نفسه موجب امتثال می شود که گوینده ی آن، هم علو داشته باشد و هم سخن را به صورت استعلاء بیان می کند و الا اگر این دو وصف نباشد کلام به تنهای نمی تواند عامل امتثال باشد.

اگر در مواردی کلام فی نفسه محرک نیست به سبب این است که متکلم نه عالی است و نه مستعلی از این رو به گریه و سایر مقارنات پناه می برد. بنابراین قول ما ثابت می شود که هم علو شرط است و هم استعلاء المبحث الثالث: آیا ماده ی امر دلالت بر وجوب دارد؟ القول الاول: ما قائل هستیم ماده ی امر حقیقت در وجوب است. القول الثانی: ماده ی امر مشترک لفظی بین ندب و وجوب است. صاحب کفایه ادله ای قابل قبولی بر وجوب آورده است. دلیل اول: التبادر از ماده ی امر وجوب تبادر می کند. البته ما چون عرب زبان نیستیم به جای ماده ی امر کلمه ی فرمان را جایگزین می بینیم بعد متوجه می شویم که از آن وجوب تبادر می کند. دلیل دوم: خداوند در قرآن می فرماید: (فَلْيَحْذَرِ الَّذينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصيبَهُمْ عَذابٌ أَليمٌ) یعنی مخالفین امر خدا و یا امر پیامبر اکرم (ص) باید بترسند و این به سبب آن است که امر حقیقت در وجوب است. (البته با این آیه هم می توان بر ماده ی امر استدلال کرد و هم بر صیغه ی امر و صاحب معالم به این آیه بر دلالت صیغه ی امر بر وجوب استدلال کرده است.) دلیل سوم: خداوند در آیه ی دیگری می فرماید: (قالَ ما مَنَعَكَ أَلاَّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ) خداوند در این آیه شیطان را توبیخ می کند و این علامت است بر اینکه ماده ی امر در جایی به کار می رود که وجوب در کار باشد و الا ترک مستحب توبیخی به همراه ندارد. دلیل چهارم: زلیخا در مورد یوسف می گوید: (لَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ ما آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَ لَيَكُوناً مِنَ الصَّاغِرين) این دلیل است که امر را باید اطاعت کرد. دلیل پنجم: در حدیث معروف آمده است: (لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواک) بنابراین امر حقیقی دلالت بر وجوب می کند. اما دلیل قائل به اشتراک: دلیل اول: به شکل صغری و کبری می گوییم: فعل المندوب طاعه و کل طاعه مأمور به ففعل المندوب مأمور به. در شکل اول شرط است که صغری موجبه و کبری کلیه باشد و حال آنکه در استدلال فوق، کلیت کبری مورد قبول نیست زیرا ما قبول نداریم هر طاعتی مأمور به باشد. چه آنکه مستحب طاعه هست ولی مأمور به نمی باشد.

ص: ۱۶۶

ماده ی امر و بحث طلب و اراده ۹۰/۱۱/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

بحث در ماده ی امر است و در آن مباحثی مطرح است و به جهت ثالثه رسیده ایم که آیا ماده ی امر دلالت بر وجوب دارد یا نه. دلیل هایی که بر دلالت آن بر وجوب بود را خواندیم و اکنون بحثی را که مرتبت با این جهت است مطرح می کنیم و آن اینکه دلالت ماده ی امر بر وجوب به دلالت لفظیه است (یعنی ماده ی امر را برای وجوب وضع کرده اند) یا اینکه از اطلاق فهمیده می شود و یا اینکه از حکم عقل استفاده می شود. اما قول اول: یعنی ماده ی امر در لغت بر وجوب وضع شده باشد. (مانند انسان که بر حیوان ناطق وضع شده است.) این قول مسلما باطل است زیرا وجوب از مفاهیم انتزاعیه است و از شدت اراده ی مولی حکایت می کند (اگر اراده ی مولی شدید نباشد از آن ندب استفاده می شود.) وجوب از ماده ی امر استفاده نمی شود. اما قول دوم: یعنی وجوب از اطلاق لفظ استفاده شود به این معنا که وقتی متکلم گفت: آمرک بکذا از آن وجوب فهمیده شود. نقول: قانون کلی این است که هر چیزی که اطلاق در آن کافی باشد حجت است اما چیزی که احتیاج به قید داشته باشد، آن احتیاج به بیان زائد دارد. بین وجوب و ندب، وجوب، قید زائد نمی خواهد بلکه ندب احتیاج به قید زائد دارد. وقتی متکلم می گوید: آمرک بکذا این اطلاق بدون قید دلالت بر وجوب دارد و اگر منظور متکلم ندب بود می بایست قیدی

اضافه کنـد و بگوید: آمرک بکذا لا مع المنع من الترک. بنابراین وقتی کلام متکلم مطلق است از آن وجوب فهمیده می شود. این بحث در دوران امر بین واجب عینی و کفـایی، و واجب تعیینی و تخییری و واجب نفسـی و غیری مطرح می شـود و در آن موارد می گوییم: واجب بر عینی، تعیینی و نفسـی دلالت دارد زیرا اگر دلالت بر کفایی، تخییری و غیری داشت احتیاج به بیان زائـد بود از این رو اگر بیـان زائـدی نباشـد اطلاق لفظ بر همان سه قسم اول دلالت دارد.) اما قول سوم: مختار ما این است که وجوب نه از دلالت لفظیه فهمیـده می شود و نه از اطلاق بلکه از حکم عقل اسـتفاده می شود زیرا بعث مولی نمی توانـد بدون جواب باشـد. اگر به قرینه ای متوجه شـدیم مراد مولی اسـتحباب بوده است فبهـا و الا ـ عقل می گویـد بایـد برخاست و به بعث مولی عمل کرد. الجهه الرابعه: صاحب کفایه به جهت اختصار در این جهت دو مسأله را با هم یکی کرده است. یک مسأله این است که بـا مـاده ی امر چه چیزی انشـاء می شود (که می گوییم طلب انشـائی، انشـاء می شود.) مسأله ی دوم این است که آیا طلب عین اراده است یا غیر آن می باشـد. ما این دو مسأله را از هم تفکیک می کنیم. مسأله ی اول بحثی اصولی است و بحث می کنیم که آنی که انشـاء می کنیم آیـا طلب انشـائی است یـا طلب حقیقی. ولی مسـأله ی دوم یـک مسـأله ی کلامـی است. صـاحب کفـایه در مسـأله ی اول قائـل است که آنی که انشـاء می شود طلب انشائی است نه طلب حقیقی. توضـیح ذلک: امور اعتبـاریه قابـل انشـاء است امـا امور تکوینی قابـل انشـاء نمی باشـد. مثلا زوجیت گاه تکوینی استماننـد اینکه انسان دو گوش دارد. این مسأله با امر قابل تحقق نیست بلکه بایـد خداونـد آن را خلق کند. و گاه زوجیت اعتباری است مانند ازدواج دو نفر با هم. این نوع زوجیت بـا امر و بـا کلاـم قابـل انشـاء شـدن است. طلب هم گاه انشائی است که از طلب حقیقی که در دل وجود دارد حکایت می کند. به این گونه که انسان گاه در قلب خود علاقه ی شدیدی به امری دارد. واضح است آن علاقه ی باطنی قابـل انشـاء نیست زیرا به شـکل تکوین در دل وجود دارد ولی می توان از آن یک مفهوم اعتباری درست کرد و در خارج در قـالب الفـاظ انشـاء نمود. اما المسئله الثانیه: آیا طلب با اراده یکی است؟ محقق خراسانی مثلثی تشـکیل می دهـد و می گویـد: طلب مفهومـا عین اراده است. (در لغت هر دو به یـک معنا هسـتند.)طلب انشائا عین اراده است.طلب حقیقه و تکوینا عین اراده است. (در مقام تکوین مانند دل، هر دو یکی هستند.) به این مسأله ی "وحده الطلب و الاراده" می گویند و علماء در خصوص این مسـأله رساله های فراوانی نوشـته انـد. محقق خراسانی بیان نمی کنـد که چرا این مسأله را مطرح کرده است. (ان شاء الله ما فردا این مسأله را بیان می کنیم.) محقق خراسانی برای وحـدت طلب با اراده یک دلیل اقامه می کنـد و آن وجـدان است یعنی وقتی انسان به درون خود نگاه می کنـد یک چیز بیشتر نمی بینـد. فقط از آن شـیء واحـد دو تعبیر می کنند و گاه به آن طلب می گوینـد و گاه اراده. دلیل القائلین بالتعدد: صاحب کفایه از طرف ایشان دو دلیل ارائه می کند در بیان یک دلیل می گوید: الامر الاختباری... و در بیان دلیل دوم می گوید: الامر الاعتذاری... دلیل اول: اوامر اختباری، علامت تعدد است مثلا خداوند به ابراهیم امر می کنـد که اسـماعیل را ذبـح کنـد. در این حال خداوند واقعا نمی خواست اسـماعیل ذبح شود از این رو طلب بود ولی اراده ای در کار نبود. دلیل دوم: اوامر اعتذاری نیز دلالت بر تعدد دارد. مثلا مولی می داند عبد نافرمان است و می خواهد عبـد را ادب کنـد ولی دلیلی برای نافرمـانی او نـدارد به همین دلیـل کار سـختی بر دوش او می انـدازد تا عبـد نافرمانی کنـد و مسـتوجب مجـازات شود. مولی در این حـالت طلب می کنـد ولی انجـام مـأمور به را طلب نمی کنـد. صـاحب کفـایه از هر دو جواب می دهـد و می گویـد: مراد شـما از اینکه می گوییـد: طلب هست ولی اراده نیست آیـا اراده ی انشـائیه است یا اراده ی حقیقیه. اگر مراد شـما اراده ی انشـائیه است می گوییم که هم طلب انشـائی هست و هم اراده ی انشـائیه و اگر مراد شـما طلب حقیقیه باشـد نه طلب حقیقی است نه اراده ی حقیقیه. بعـد صاحب کفایه اضافه می کند که با این بیان واضح می شود که نزاع هزار سـاله ی بیـن اتحـاد طلـب و اراده و تعـدد آن نزاعی لفظی است زیرا کسـانی که قائـل به اتحـاد هسـتند می گوینـد: طلب

مفهومی عین اراده ی مفهومیه است و طلب انشائی عین اراده ی انشائیه است و طلب حقیقی عین اراده ی حقیقیه است. اما آنها که این دو را متعدد می دانند یکی را با دیگری مقایسه می کنند (مانند طلب مفهومی با اراده ی انشائیه و هکذا) نقول: اینکه محقق خراسانی می فرماید: طلب مفهومی عین اراده ی مفهومیه است صحیح نمی باشد. خداوند در قرآن می فرماید: (یرید الله بکم الیسر و لا یرید بکم العسر) آیا می تواند به جای یرید از لفظ یطلب استفاده کرد و گفت: یطلب الله بکم الیسر و لا یطلب بکم العسر؟ واضح است که نمی شود چنین کرد بنابراین این دو مفهوما یکی نیستند. همچنین در روایت است: طلب العلم فریضه علی کل مسلم و مسلمه در اینجا هم نمی توان به جای طلب لفظ اراده را استعمال کرد. اما اینکه گفت طلب انشائی عین اراده ی انشائیه است نیز صحیح نیست. زیرا طلب چیزی نیست که مربوط به درون باشد طلب مربوط به جوارح و تلاش و کار بیرونی است. در حالی که اراده مربوط به دورن و جوانح است. بنابراین طلب انشائی هست ولی اراده ی انشائیه وجود ندارد زیرا انشاء مربوط به امور محسوس است. مثلاـ زوجیت را در دو چشم می بینند و بین زن و مرد آن را انشاء می کنند. انشاء یک نوع نسخه برداری از محسوسات است و از درون که باطن و مخفی است نمی توان نسخه برداری کرد. خلاصه اینکه انشاء که اعتبار است فقط متوجه طلب می شود زیرا طلب خارجی و محسوس است بنابراین هم طلب حقیقی وجود دارد و هم طلب انشائی ولی اراده چون مربوط به درون است و مخفی می باشد هرگز قابل انشاء و اعتبار نیست. بنابراین طلب انشائی هم با اراده ی انشائیه متفاوت است. اما اینکه گفت: طلب حقیقی با اراده ی حقیقیه یکی است. نقول: اگر بگوییم طلب مربوط به جوارح است دیگر دو مصداق ندارد که یکی طلب ظاهری باشد و یکی طلب باطنی زیرا طلب مربوط به بیرون است ولی اراده مربوط به درون. بنابراین هر سه مثلثی که صاحب کفایه بیان کرده است قابل خدشه می باشد.

ص: ۱۶۷

صفات ذات و فعل ۹۰/۱۱/۱۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این است که صاحب کفایه قائل بود طلب و اراده در سه مرحله که عبارتند از مفهوم، انشاء و مصداق خارجی یکی هستند. ما در هر سه مرحله اشکال داشتیم و بیان کردیم. بحث طلب انشائی و اراده ی انشائیه را به توضیح بیشتری تکرار می کنیم. مراد از انشاء، طلب اعتباری است. به این معنا که از نظر محقق خراسانی طلب گاه حقیقی است و گاه انشائی. طلب حقیقی همان تلاش انسان است (محقق خراسانی آن را با اراده یکی گرفته است.) طلب انشائی آن است که مثلا مولی می فرماید: صل. با این بیان طلب انشاء و نه حقیقه ایجاد می شود. بعد اضافه می کند که اراده ی انشائیه عینا مانند طلب انشائیه است. ما گفتیم: فرد انشائی یکی فرد اعتباری است و اعتبار همیشه از محسوسات برداشت می شود. مثلا فرد دو چشم را می بیند و از آن زوجیت را اعتبار می کند هکذا رأس را می بیند و از آن رئیس بودن را اعتبار می کند. با این بیان طلب امری است جوانحی و خارجی و تلاشی است که در اعضاء حاصل می شود و از آن می توانیم یک فرد اعتباری برداشت کنیم و با گفتن صل و یا اضرب آن تلاش را از دیگری بخواهیم. اما اراده چیزی است درونی و جوانحی و عرف نمی تواند از آن فردی اعتباری انتزاع کند زیرا چیز محسوسی نیست. بنابراین بعید است که عرف بگوید اراده هم بر دو قسم است اراده ی حقیقیه و اراده ی انشائیه به این گونه که اراده ی انشائیه از اراده ی حقیقیه انتزاع شود. اما مرحله ی سوم که طلب و اراده ی حقیقه و

مصداقا یکی باشند این هم صحیح نیست زیرا طلب امری است جوارحی و مربوط به اعضاء خارجی است ولی اراده مربوط به جوانح و درون می باشد. بحث جدید: علت اینکه بحث اتحاد طلب و اراده و یا عدم اتحاد را بیان کرده اند چیست؟ المقدمه الاولی: تقسیم صفات الله الی ذاتیه و فعلیه علمای کلام گفته اند خداوند دو نوع صفات دارد، ذاتیه و فعلیه. میزان در شناخت این دو از هم همان طور که شیخ کلینی در کافی در باب صفات خداوند می فرماید این است که هر صفتی که احادی التعلق باشد یعنی فقط یا اثبات باشد یا نفی این صفت ذاتی است. مثلا اگر بگوییم: الله قادر دیگر نمی توانیم بگوییم لیس بقادر. ولی اگر صفت ثنائی التعلق باشد مانند اماته و احیاء مانند الله یمیت و لا یمیت (امات زیدا و لم یمت عمروا) اینها صفات فعلیه می باشند. همچنین است رازق، غافر، محیی و امثال آن. المقدمه الثانیه: التکلم من صفات الفعل لا من صفات الذات از نظر علمای امامیه و معتزله، تکلم از صفات فعل است. البته همه متفقند که تکلم یکی از صفات خداوند است. در قران می خوانیم: (و کلم الله موسی تکلیما) در اینکه تکلم از صفات فعل است دو بیان می توان ارائه کرد: بیان اول: خداوند درباره ی عیسی در سوره ی نساء آیه ی آیه ی ۱۷۱ می فرماید: (إِنَّمَا الْمَسيحُ عيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَ كَلِمَتُهُ أَلْقاها إِلى مَرْيَم) از اینکه خداوند مسیح را کلمه الله می داند و اینکه مسیح کلام خداوند است علامت این است که تکلم از صفات ذات نیست. البته وجه اینکه عیسی کلام است این است که کلام همیشه از اسرار درونی انسان خبر می دهد. سعدی می گوید: تا مرد سخن نگفته باشد عیب و هنرش نهفته باشد. مسیح نیز کلام خداوند است زیرا وجودش قدرت خداوند خبر می دهد زیرا بدون اینکه مادرش با مردی ارتباط داشته باشد به او باردار شده است. همچنین در سوره ی مبارکه ی لقمان آیه ی ۲۷ می خوانیم: (وَ لَوْ أَنَّ ما فِي الْأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَ الْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزيزٌ حَكيم) بعید است کلمات الله به معنای علم خداوند باشد و بهتر است کلمات الله را به معنای موجودات خارجی بگیریم. زیرا وجود مخلوقات با زبان بی زبانی از قدرت خداوند خبر می دهد. امیر مؤمنان علی علیه السلام فرموده است: (ا تزعم انك جرم ثقیل و فیك انتوی العالم الاکبر) بنابراین لازم نیست کلام لفظ باشد و صرف اینکه چیزی از درون خبر دهد به آن کلام می گویند. امیر مؤمنان در نهج البلاغه می فرماید: (يَقُولُ لِمَنْ أَرَادَ كَوْنَهُ كُنْ فَيَكُونُ لَا بِصَوْتٍ يَقْرَعُ وَ لَا بِنِدَاءٍ يُسْمَعُ وَ إِنَّمَا كَلَامُهُ سُبْحَانَهُ فِعْلٌ مِنْهُ) اینکه خداوند مخلوق خود را با (کن) انجام می دهد به این معنا نیست که صدایی ایجاد می کند و سپس خلقت صورت می گیرد. در هر حال کلام خداوند همان فعل اوست و حاکی از جمال و جلال خداوند است. غالب امامیه معتقدند که کلام خداوند حاکی از فعل خداوند می باشد. بیان دوم: با این حال بعضی از علمای امامیه کلام را جور دیگری معنا کرده اند البته ایشان بیان اول را نیز قبول دارند (و این بیان هم صحیح است.) این بیان را غالبا معتزل و عده ای از علمای امامیه می گویند. در باب حادی عشر در بحث کلام این مطلب بیان شده است و آن اینکه قرآن مجید در آخر سوره ی شوری می فرماید: (وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلاَّ وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكيم) کلام خدا این است که خداوند اصوات را ایجاد می کند از این رو جناب موسی از درخت الفاظی را شنید. خداوند در این آیه می فرماید: اگر خداوند بخواهد با بشر صحبت کند از سه طریق امکان پذیر است. وحی، از پشت حجاب و از طریق ارسال رسول. وحی به معنای القاء کردن بر قلب است مانند القاء بر قلب پیامبر اکرم (ص). (نزل به الروح الامین علی قلبك لتکون من المرسلین) این که خداوند بلا واسطه کلمات را در قبل ایجاد کند مقام بسیار عظیمی است. امام باقر علیه السلام هنگامی که به این نکته اشاره کرد در روایت آمده است: (فاخذ یتخضع) یعنی به احترام پیامبر اکرم (ص) خم شد. دومین راه از طریق پشت پرده است. مانند موسی علیه السلام که از طور صدای خداوند را می شنید. این صدا، صدایی بود که خداوند آفریده بود و صدا مخلوق خداوند بود. سومین راه از طریق ارسال رسول است. یعنی جبرئیل را می فرستد تا پیام خداوند را به رسول منتقل کند. با این بیان مشخص می شود که

خداونـد دو گونه کلاـم دارد. یکی همان است که فعل خداونـد می باشـد این نوع کلام عمومیت دارد و مخلوقات خداونـد را شامـل می شود و دیگری همین تفسیر دوم است که مخصوص عـده ی خاصـی است. جـامع هر دو بیـان این است که کلام از صفات فعل است نه از صـفات ذات. صـفه التکلم عند اهل الحدیث و ابن تیمیه و الکرّامیه اهل حدیث اهل جمود هسـتند و می گویند ظاهر قرآن این است که کلام از صـفات ذات است و خداوند با موسی سخن گفته است. کرامیه و ابن تیمیه قائل هستند که خداوند در ذاتش اصوات و حروفی دارد و این اصوات و حروف مانند خداوند قدیم می باشند و خداوند مانند ما می تواند سخن بگویـد. امیر مؤمنان در خطبه ی مزبور می فرماید: که اگر کلام به این معنا باشد که الفاظ و حروف قائم به ذات خداوند باشد: (لکان الها ثانیا) یعنی آنها هم اله و واجب الوجود می شوند و لازم می آید که ملیاردها واجب الوجوب داشـته باشـیم. ما اخیرا کتابی به نام (ابن تیمیه فکرا و منهجا) منتشـر کرده ایم و در آن عین عبارات او را آورده ایم و مورد بررسی قرار داده ایم. او معتقـد است که صـدا واقعا از ذات خداونـد صادر می شود. البته او قائل است که هر چنـد نوع تکلم قدیم است ولی اصوات صـادره حـادث است. (فلاسـفه هم در مورد انسان می گوینـد که نوع انسان قـدیم است ولی افراد انسان حادث می باشـند) ابو الحسن اشـعری مدتها معتزلی بود و هنگامی که بازار معتزله کساد شد در بصـره روی منبر رفت و گفت که معتزلی بوده و توبه کرده و از پیروان احمـد بن حنبل و محـدثین می باشـد. این در حالی بود که اشـعری چهل سال با عقل کار کرده بود ولی الآن می خواهد به سراغ حدیث و ظواهر الفاظ بیاید. او وقتی کلام معتزله را در مورد صفت تکلم خداوند دید نتوانست آن را قبول کنـد زیرا دیـد کلاـم محل تغییر است و این لازم می آیـد که خداونـد متغیر باشـد بنابراین در این مورد در عقائـد اهل حـدیث تصـرف کرد و گفت: خداونـد متکلم است و این صـفت هم از صـفات ذات است ولی کلامش نفسـی است. او دیگر توضـیح نـداد که کلام نفسـی چیست و ماهیتش چه می باشـد. متکلمین اشـعری برای تفسـیر کلام نفسـی به زحمت افتادند ولی بهترین کسـی که آن را تعریف کرده است مرحوم قوشچی در شرح خود بر تجرید خواجه نصیر الدین می باشد. او در تفسیر آن گفته است کلام نفسـی همان معانی منتظم در نفس است. مثلا کسـی که می خواهد به منبر رود یک رشته معانی را در ذهنش منظم می کند. ان شاء الله در جلسه ی بعد کلام نفسی را توضیح می دهیم.

ص: ۱۶۸

کلام نفسی ۹۰/۱۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد کلام خـدا است و گفتیم همه ی مسـلمانان قائل به این هسـتند که خداوند متکلم است. ولی امامیه و معتزله (که به هر دو عـدلیه می گویند) گاه می گویند همه ی عالم تکوین به معنای کلام خداوند است یعنی از قدرت خداوند سـخن می گوینـد و گـاه می گوینـد: به شـکل ایجـاد حروف و اصوات در شـجر و جبـل و امثال آن است. بنابراین به نظر عـدلیه تکلم از صفات فعل است. اما اهل حـدیث که احمـد بن حنبل در صدر آنها است چون تحت تأثیر احادیث می باشـند که تکلم صـفت ذات است و حروف و اصوات به ذات خداونـد قـائم است کـأنه در ذات خداونـد این حروف و اصوات وجود دارد. این حرف بسیار غلـط است و حروف که متجـدد می شود و مرتفع می گردد به ذات خداونـد قـائم باشـد. به هر حـال ابو الحسن اشـعری (متوفای ۳۲۴) که تـابع عقیـده ی احمـد بن حنبل (متوفای ۲۴۱) است مـدتها معتزلی بود و بعـد رو به مذهب اشـعری آورد. او

وقتی مـذهب حنابله را در مورد ذاتی بودن کلام خداونـد دید و آن را ناصـحیح یافت، در آن تصـرف کرد و قائل شد که مراد کلام نفسـی است یعنی تکلم از صـفات ذات است و مراد از تکلم معانی منتظمه می باشـد. این معانی زبان خاصـی نـدارد مثلا عربی به زبان عربی فکر می کند و فارسی زبان به زبان فارسی. بله موقع اظهار، الفاظ آن متفاوت می باشد. خلاصه اینکه تکلم صفـت ذاتی اسـت به این معنـا که آن مفـاهیم آن الفـاظ منتظمه در ذات خداونـد وجـود دارد. میرزای قمی از خـواجه در متن تجرید نقل می کند: الکلام النفسی امر غیر معقول میرزای قمی هم آن را در اوائل قوانین آورده است و می گویند: اینکه کلام و مفـاهیم مزبور قـائم به ذات حق تعـالی است آیا به صورت جمله ی خبریه است یا به صورت جمله ی انشائیه؟ اگر به صورت جملـه ی خـبریه است می گـوییم: این معـانی نفسـیه به علم بر می گردد زیرا جمله ی خـبریه مـترکب از چهـار چیز است یعنی تصور مبتـدا، تصور خبر، تصور نسبت و اذعـان به نسـبت و هر چهار مورد علم است و حال آنکه اشـعری می گویـد: خـداوند علاوه بر عـالم، متکلم هم می باشـد. اگر هم این معـانی منتظمه در قـالب انشـاء باشـد می گوییم: انشاء اگر امر است که همان اراده می باشـد و اگر نهی است همان کراهت می باشد. بنابراین بازگشت آن به اراده و کراهت است و حال آنکه اشـعری می گویـد متکلم بـودن غیر از اراده و کراهت می باشـد. مضافـا بر آن این عقیـده فی نفسه باطـل است که بگوییم ذات حق تعـالی محـل مفـاهیم است زیرا مفـاهیم موجودات بی اثر و ماهیـات بی ارزش هسـتند و ذات خداونـد بالاتر از آن است که محل این مفاهیم باشد. حال باید دید که چرا اشاعره اصـرار دارند بگویند اراده غیر از طلب است علت آنها اثبات کلام نفسـی است زیرا مـا گفتیم این معـانی منتظمه در انشـاء، به اراده بر می گردد و آنهـا می خواهنـد بگوینـد به اراده بر نمی گردد بلکه و علاوه بر اراده، در نفس مـا چیزی به نام طلب وجود دارد که این معنای به آن بر می گردد. بله آنها در اخبار نمی تواننـد مشـکل را حل کننـد و می گویند در مقام انشاء فقط علم وجود دارد و چیز دیگری پیدا نکردند که در عرض علم باشد که کلام نفسـی را در اخبار به آن بر گردانند. ادله القائل بالکلام النفسـی: اشعری بر این علاوه بر علم در اخباریات و علاوه بر اراده در انشائیات چیز دیگری به نام کلام نفسـی داریم. او ابتـدا در اخباریات مثال می زنـد و می گویـد: انسان گاه دروغ گو است و می گوید: زید قـائم و حـال آنکه زیـد جـالس است. در این جمله ی خبریه علم وجود نـدارد زیرا او می دانـد که دروغ می گویـد ولی کلام نفسی وجود دارد. یلاحظ علیه: اینجا هم علم وجود دارد که عبارت است از تصور موضوع، تصور محمول، تصور نسبت و همه علم تصوری هسـتند. بله اذعان که همان تصـدیق است وجود ندارد. الدلیل الثانی: خداوند ابراهیم را بر ذبح اسـماعیل امر کرد. در این حال اراده وجود دارد زیرا اگر چنین بود ابراهیم به ذبـح موفق می شـد. در این حال فقط طلب وجود دارد. این اوامر که به آن اوامر امتحـانیه می گوینـد شاهـد بر جـدایی طلب از اراده می باشـد. یلاحظ علیه: در اوامر اختباریه اراده وجود دارد ولی این اراده به انشاء تعلق گرفته است نه به وجود خارجی. الـدلیل الثالث: طلب غیر از اراده است زیرا خداوند کفار و عصاه را امر کرده است (زیرا ما معتقـدیم کفار ماننـد موحـدین بر اصول و فروع مکلف هسـتند) در این حال اراده ای وجود ندارد زیرا اگر خداونـد اراده کرده بود فرعون حتما موحـد می شـد زیرا اراده ی خداونـد از مراد منفک نیست در این موارد فقط طلب وجود دارد که همان تکلیف می باشـد. یلاحظ علیه: همان جوابی که در اوامر اختباریه گفتیم در این مورد جاری است. در این مورد هم اراده وجود دارد ولی این اراده بر انشـاء تعلق گرفته است نه بر انجـام دادن آن. اگر خداونـد انجام دادن را اراده می کرد و در نتیجه ما جبرا آن را انجام می دادیم، در این صورت عمل ما بی ارزش بود زیرا این عمل اجباری بود و مزیتی دربر نـداشت. توحیـدی ارزش دارد که از روی اختیار و انتخاب باشـد. به عبارت دیگر اراده ی تشـریعی خداونـد می توانـد از مراد جدا شود ولی اراده ی تکوینی خداونـد از مراد جدا نمی شود و در مورد اوامر عصاه و کفار، سـخن از اراده ی تشـریعیه است نه اراده ی تکوینیه. خلاصه اینکه چیزی به نام طلب و یا کلام نفسـی وجود ندارد و تکلم صـفت فعل است نه صـفت ذات. صاحب کفایه

بعد از بیان این مطالب به مسأله ی جبر و تفویض منتقل می شود و با عبارت اشکال و دفع به سراغ این مسأله می رود محقق خراسانی این بحث را مطرح کرده است و نتوانسته است آن را حل کند. ما سابقا حدود یک ماه این مسأله را بحث می کردیم و در کتب ما به نام "لب الاثر فی الجبر و القدر" که حاوی رساله ی امام قدس سره و بحث ماست به چاپ رسیده است. ما این بحث را مطرح نمی کنیم و ان شاء الله فردا به سراغ صیغه ی امر می رویم.

ص: ۱۶۹

صیغه ی امر ۹۰/۱۱/۱۶

Your browser does not support the audio tag.

بحث در ماده ی امر را به پایان رساندیم و اکنون به سراغ فصل دوم (از یازده فصل) می رویم فنقول: الفصل الثانی فی صیغه الامر: قدماء در این مورد دو بحث را با هم مخلوط کرده اند در یک مبحث از مفاد صیغه ی امر بحث می کنند و بعد می گویند: مفاد صیغه ی امر وجوب است. به نظر ما اول باید مفاد صیغه ی امر را بررسی کنیم و بعد ببینیم آیا وجوب از آن استفاده می شود یا نه. اینگونه نیست که مفاد صیغه ی امر همواره وجوب باشد و حتی ممکن است مفاد صیغه ی امر وجوب نباشد با این حال وجوب از جای دیگری ثابت شود. ما این دو بحث را در دو مبحث جداگانه مطرح می کنیم: المبحث الاول فی مفاد صیغه الامر: صاحب کفایه می فرماید: امر در لغت عرب در معانی مختلفی استعمال شده است:انشاء الطلب بداعی التحریک: مانند صل، صمالتعجیز: (فاتوا بسوره من مثله)التحقیر: (قل موتوا بغیضکم) امر به مردن در این حال به داعی تحقیر است و الا مرگ که به اختیار کسی نیست.التحدید: فافعل ما شئتالتمنی: امرء القیس می گوید: الا ایها اللیل الظلیل الا انجلی بصبح و ما الاصباح منک بامثل. یعنی آدمی که قصه دار باشد شب خوابش نمی برد و شب در نظر او طولانی به نظر می آید از این رو شاعر می گوید: ای شبی که سایه افکنده ای طلوع کن هر چند صبح تو هم بهتر از شب نیست. بعد محقق خراسانی سپس مبنایی در این مورد دارد و آن اینکه آیا صیغه ی امر بین این معانی مشترک لفظی است به این معنا که واضع، صیغه ی امر را بر هر پنج معنا مستقلا وضع کرده باشد؟ یا اینکه واضع صیغه ی امر را بر یک معنا وضع کرده است و آن انشاء الطلب بداعی التحریک است صیغه ی امر در این معنا حقیقت است و ما بقی همه از معانی مجازی هستند به این معنا که ما بقی هر چند در انشاء الطلب به کار رفته اند ولی داعی تحریک در آنها نیست؛ گاه داعی تعجیز است و گاه تمنی. یلاحظ علیه: اولا: مرحوم مشکینی در حاشیه این اشکال را مطرح می کند و می فرماید: محقق خراسانی در مقدمه ی کفایه در بیان معانی حرفیه قائل بود آلیت و استقلالیت جزء معنا نیست بلکه اینها از طواری استعمال می باشد. همچنین گفت: نه انشاء جزء موضوع له است و نه اخبار. انشاء و اخبار در بعت هر دو از باب نسبت بیع به متکلم است و جزء موضوع له نمی باشد. با این حال محقق خراسانی در اینجا می فرماید: موضوع له صیغه ی امر انشاء الطلب است یعنی انشاء جزء موضوع له می باشد. اللهم الا ان یقال که انشاء معرِف است و جزء موضوع له نمی باشد بنابراین بهتر بود محقق خراسانی می گفت: الطلب الانشایی تا انشاء معرِف باشد نه انشاء الطلب. ثانیا: محقق خراسانی می گوید: مستعمل فیه و موضوع له در همه ی این معانی یکی است و تفاوت در مقدمات و اغراض می باشد. تا اینجا کلامش قابل قبول است ولی بعد از آن اضافه کرد: صیغه ی امر در معنای اول حقیقت است و در ما بقی مجاز می باشد. نقول: کلام ایشان با آنچه در مقدمه گفته است مغایر است زیرا در آنجا بیان کرده است که

مجاز، استعمال لفظ در غیر ما وضع له می باشد ولی در اینجا می گوید: در همه ی آن معانی پنج گانه هم موضوع له و مستعمل فیه یکی است و فقط دواعی فرق می کند. اگر محقق خراسانی می گفت که صیغه ی امر حقیقت در معنای اول است و همچنین در معانی دیگر با این تفاوت که در معانی دیگر به شکل کنایه استعمال شده است در این صورت کلام ایشان صحیح بود. تفاوت حقیقت (زید قائم) با کنایه (زید کثیر الرماد) در این است که در حقیقت فرد کلامش که تمام می شود معنای دیگری وراء کلامش نیست ولی در کنایه معنای دیگری وراء ظاهر الفاظ وجود دارد. در زید کثیر الرماد یعنی زید خاکستر خانه اش زیاد است برای این است که سخاوت او را برساند یعنی او پخت و پز زیاد دارد از این رو مهمانش زیاد است و در نتیجه او سخاوتمند است. به هر حال لازمه ی فرمایش و مبنای محقق خراسانی این است که صیغه ی امر در یکی حقیقت و در مابقی غلط باشد نه مجاز. ولی ما قائل هستیم در یکی حقیقت و در ما بقی کنایه است. المقصد الثانی فی استفاده الوجوب من صیغه الامر: در این مقصد در دو مقام بحث می کنیم یکی بحث صغروی و دیگری بحث کبروی المقام الاول: فی تعریف الوجوب و الاستحباب المقام الثانی: آیا از صیغه ی امر وجوب استفاده می شود یا نه. اما در مورد مقام اول: در معالم برای وجوب و استحباب تعاریفی ذکر شده است: التعریف الاول: الوجوب هو الطلب مع المنع من الترك و المستحب هو الطلب لا مع المنع من الترك یلاحظ علیه: این تعریف به تحلیل بر می گردد نه به تعریف. تحلیل غیر از معنای شیء است. مثلا اگر در تعریف آب بگوییم: آب چیزی است که از دو عنصر اکسیژن و هیدروژن تشکیل می شود، این تحلیل آب است نه تعریف آن. التعریف الثانی: وجوب آن است که اگر به آن عمل نشود عقوبت در کار است ولی مستحب چنین نیست. یلاحظ علیه: این تعریف به آثار است نه تعریف خود شیء

ص: ۱۷۰

صیغه ی امر ۹۰/۱۱/۱۷

Your browser does not support the audio tag.

قبل از ورود به بحث اشکالی را که بعضی نسبت به درس دیروز مطرح کردند را بیان می کنیم و آن اینکه محقق خراسانی گفت بعضی معتقدند صیغه ی امر بین چند معنا مشترك لفظی است. بعد محقق خراسانی گفت صیغه ی امر یك معنا بیشتر ندارد و همان انشاء الطلب است و ما بقیه جزء دواعی و اغراض است یعنی گاه داعی برای امر تعجیز است و گاه تمنی و موارد دیگر اینها همه دواعی هستند وجزء موضوع له نمی باشند. ما به محقق خراسانی دو اشکال وارد کردیم و گفتیم: اولا- نباید گفت صیغه ی امر به معنای انشاء الطلب است زیرا محقق خراسانی معتقد است انشاء و اخبار جزء موضوع له نمی باشد. بنابراین باید بگوید الطلب الانشایی تا انشاء معرف باشد. ثانیا: محقق خراسانی گفت: انشاء الطلب معنای حقیقی صیغه ی امر است و ما بقی معانی مجازی. ما گفتیم ما بقی یا باید کنایه باید و یا غلط. غلط است چون از نظر ایشان واضع هیئت افعل را بر انشاء الطلب مقیدا بداعی التحریك وضع کرده است. بنابراین بداعی التحریك شرط وضع است از این رو اگر در غیر داعی الطلب استعمال کنیم، این بر خلاف وضع و شرط واضع است و چیزی که بر خلاف آن باشد غلط می شود. بر این اساس گفتیم که محقق خراسانی نباید این معانی را مجاز بداند زیرا مجاز استعمال لفظ در غیر ما وضع له است و حال آنکه این موارد از باب استعمال لفظ در وضع له می باشد که همان انشاء الطلب می باشد. اشکال کرده اند که محقق خراسانی قائل

است که انشاء الطلب باید به داعی تحریک باشد و اگر این داعی وجود نداشته باشد و برای تحقیر و امثال آن باشد موجب می شود که معنا مجازی شود. به عبارت دیگر ما وضع له مرکب است از انشاء الطلب و اینکه به داعی تحریک باشد. در آن موارد اگر چه انشاء الطلب وجود دارد ولی داعی تحریک نیست بلکه داوعی دیگری وجود دارد. در جواب می گوییم: داعی جزء موضوع له نیست بلکه شرط وضع است. به عبارت دیگر موضوع له بسیط است نه مرکب و همان انشاء الطلب می باشد و این انشاء الطلب در همه ی موارد وجود دارد بنابراین آن موارد معنای مجازی نیست بلکه یا غلط است و یا کنایه. نکته ی دیگری که در مبحث اول اضافه می کنیم این است که معروف در میان علماء اصول این است که هیئت افعل برای انشاء طلب وضع شده است. ما اعتقاد داریم هیئت طلب برای انشاء بعث و برانگیختن وضع شده است توضیح ذلک: آیه الله بروجردی این نظریه ی را اتخاذ کرده و چنین توضیح می داد گاه انسان برای برانگیختن کسی به جای اینکه به او بگوید: اخرج، با دست او را بیرون می کند. گاه با سر این کار را انجام می دهد. در این موارد بعث، تکوینی است. گاه با لفظ، بعث را انشاء می کند و می گوید: اخرج، صل و امثال آن. بنابراین همین که با لفظ انجام می شود مانند آن است که در تکوین وجود دارد و ما در تکوین بعث داریم نه اینکه طلبی را انشاء کرده باشیم. المبحث الثانی: فی دلاله صیغه الامر علی الوجوب صاحب کفایه به جای عنوان مزبور چنین تعبیر می کند: فی ان الصیغه حقیقه فی الوجوب کلام محقق خراسانی اشکال دارد و آن این است که در بحث قبلی خواندیم هیئت افعل برای انشاء طلب وضع شده است و از این رو نمی توانیم بگوییم: همان هیئت حقیقت فی الوجوب است. بنابراین ما عنوان را عوض کردیم و از دلالت سخن می گوییم به این معنا در عین حال که می گوییم صیغه ی امر برای انشاء بعث وضع شده است، می گوییم دلالت بر وجوب هم دارد. این دلالت ممکن است تضمنی، التزامی و یا اطلاقی باشد. ابتدا باید در دو مقام بحث کنیم: المقام الاول: ما هو معنا الوجوب و ما هو معنا الندب در بحث دیروز برای وجوب و ندب دو معنا را ذکر کردیم: التعریف الاول: وجوب طلب الشیء مع المنع من الترک است و ندب طلب الشیء لا مع المنع من الترک. گفتیم این تحلیل وجوب و ندب است نه تعریف آن دو. التعریف الثانی: بعضی گفتند وجوب آن است که ترکش عقوبت دارد ولی ندب ترکش عقوبت ندارد. گفتیم این اثر و نتیجه ی وجوب و ندب است نه تعریف آن. التعریف الثالث: وجوب، شدت اراده است و ندب همان رخوت اراده. اراده ی انسان به چیزی می خواهد گاه شدید است و گاه ضعیف است. شدت اراده منشأ انتزاع وجوب است و رخوت اراده منشأ انتزاع ندب می باشد. (منشأ انتزاع به معنای این است که از وجوب و ندب از کجا گرفته می شود مثلاـ فوقیت را از سطح انتزاع می کنیم) المقام الثانی: من این یستفاد الوجوب بحث در این مقام در مقام اثبات است یعنی وجوب و ندب را از کجا به دست آوریم. (بحث در مقام قبلی در مقام ثبوت بود یعنی وجوب و ندب چیست) نقول: در میان عرف اگر مولی هنگام حرف زدن علاوه بر اینکه علو دارد به گونه ای سخن بگوید که استعلاء داشته باشد عرف از آن وجوب می فهمد. مثلا مدیر اداره به زیردست خود می گوید: این کار را انجام بده. اگر علو باشد ولی حالت استعلایی نباشد بلکه به صورت خواهش باشد انسان از آن ندب متوجه می شود. همچنین گاهی از اوقات کیفیت حرف زدن حاکی از وجوب یا ندب می باشد. همچنین گاه مولی از نون تأکید استفاده می کند که از آن وجوب فهمیده می شود. البته اینها قرائنی است که می توان موارد دیگری هم به آن اضافه کرد ولی بحث در جایی است که قرینه ای بر وجوب و استحباب نیست و الا اگر قرینه باشد به راحتی می توان وجوب و استحباب را از هم تشخیص داد. گفته شده است که اگر قرینه ای در کار نباشد می توان از صیغه ی امر وجوب فهمید و برای آن پنج طریق ارائه کرده اند: الطریق الاول: الدلاله اللفظیه امر به دلالت لفظیه بر وجوب دلالت می کند. یلاحظ علیه: این دلالت لفظیه از کجا پدیدار شده است. امر مانند صل یک ماده و یک هیئت دارد. ماده دلالت بر حدث می کند (مانند نماز) و هیئت دلالت بر انشاء بعث دارد (و به قول محقق خراسانی دلالت

بر انشاء الطلب می کند) حال وجوب از کجا به وجود می آید. الطریق الثانی: الانصراف امر منصرف به وجوب است. انصراف به این معنا است که گاه کلمه ای معنای وسیعی داشته باشد ولی منصرف به معنای خاصی می شود مثلا اگر مولی بگوید برای من آب بیاور این امر منصرف به آب خوردن است نه آب گوگرد و موارد دیگر یلاحظ علیه: منشأ انصراف یکی از دو چیز است: یا کثرت استعمال در منصرف الیه (مثلا صلاه در احادیث به نماز استعمال شده و استعمال آن در دعا کم است مانند وَ صَلِّ عَلَیْهِمْ إِنَّ صَلاتَکَ سَکَنٌ لَهُمْ یعنی بعد از گرفتن زکات آنها را دعا کن زیرا دعای تو مایه ی آرامش آنها است) یا کثرت وجود یعنی چون وجودش زیاد است ذهن به سمت آن سوق داده می شود. در ما نحن فیه هیچ یک از این دو مورد وجود ندارد. نه کثرت استعمال امر در وجوب است (زیرا امر در مستحباب بسیار زیاد استعمال شده است) و نه وجود وجوب بیشتر از مستحب می باشد چرا که وجود مستحبات بسیار بیشتر از واجبات است (حدود ده برابر بیشتر است.) الطریق الثالث: مقتضی الاطلاق محقق عراقی این مسیر را انتخاب کرده است و می فرماید: گاه لازمه ی اطلاق، سعه ی مأمور به می باشد. مثلا مولی می گوید: اعتق رقبه. مقتضای اطلاق و عدم قید این است که هم می توان رقبه ی مؤمنه را آزاد کرد و هم رقبه ی کافره را. گاه اطلاق سبب می شود که مصداقی از کلی معین شود و دامنه ی کلی ضیق شود. در صیغه ی امر چنین است یعنی مولی که می فرماید: صل و قید نمی آورد در این حال طلب کلی است و یک فرد آن که وجوب است معین می شود. فرد دیگر که ندب است مورد توجه قرار نمی گیرد. محقق عراقی برای مورد دوم یک مقدمه ی علمی بیان می کند و آن اینکه اراده در وجوب اراده ای تام است. این اراده قیدی ندارد و حتی تام بودن نیز قید آن نیست بلکه فقط نشانه ی کمال آن است. اما اراده در مستحب قید دارد یعنی اراده ناقصه و ضعیفه. بنابراین وقتی اراده تکمیل شد دیگر قیدی نمی خواهد و این همان اراده در وجوب است ولی در مستحب چون تکمیل نیست احتیاج به قید دارد. اذا علمت ذلک نقول: مولی که می گوید: صل. اگر اراده ی تام را اراده کند این قید نمی خواهد و مقتضای اطلاق نیز همین اراده ی تامه است. اما اگر اراده ی ناقصه را اراده کرده باشد در این حال باید قید بیاورد و بگوید: صل و ان لم تصل فلا اشکال. امام قدس سره نسبت به کلام ایشان اشکالی دارد که ان شاء الله فردا مطرح می کنیم.

ص: ۱۷۱

دلالت صیغه ی امر ۹۰/۱۱/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که آیا صیغه ی امر دلالت بر وجوب دارد یا نه. مشهور بر این است که امر دلالت بر وجوب می کند و برای این کار پنج طریق ذکر کرده اند. در جلسه ی قبل سه بیان را خواندیم و بیان سوم مربوط به محقق عراقی است که می گوید: اطلاق دلیل و اینکه مولی بگوید صل و قیدی نیاورد دلیل بر وجوب است. ایشان در کتاب بدایع الافکار دو بیان ارائه می کند (ص ۱۹۷ و ص ۲۱۴) بیان اول مربوط به ماده ی امر است و بیان دوم مربوط به صیغه ی امر می باشد. به هر دو بیان یکی است. بیانی که دیروز عرض کردیم مربوط به ماده ی امر است که خلاصه ی آن این است که گاه طلب، تام است و گاه تام. وجوب همان طلب تام است و ندب طلب ناقص می باشد. طلب تام قیدی نمی خواهد ولی ندب احتیاج به قید دارد از این رو اگر طلب بدون قید باشد حمل بر وجوب می شود. ایشان در صفحه ی ۲۱۴ همین بیان را به شکل دیگری بیان می کند و آن

اینکه وجوب از اراده ی شدید انتزاع می شود. اما ندب از اراده ی ضعیف انتزاع می شود. باید توجه داشت که شدت غیر اراده نیست بلکه عین اراده می باشد ولی ضعف غیر اراده می باشد. بنابراین اگر اراده ی مولی قوی باشد این قوت و شدت عین اراده است و کمال اراده می باشد. به خلاف ضعف توضیح ذلک: در فلسفه می گویند: در تشکیک، ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک می باشد. مثلا الآن دو چراغ وجود دارد یکی نورانی تر و یکی ضعیف تر. تفاوت این دو با شدت و ضعف نور می باشد. شدت غیر از نور چیزی نیست. در این حال شدت (یا نو) در عین اینکه علت تمایز بین دو چراغ است عین اشتراک هم می باشد زیرا هر دو چراغ نور دارند. غایه ما فی الباب بین آن دو در شدت نور فرق می گذاریم ولی این شدت هم عین نور می باشد. با این بیان محقق عراقی می فرماید: در شدت اراده، شدت چیزی غیر از اراده نیست به خلاف اراده ی ضعیف که ضعف حد است و غیر از اراده می باشد. امام قدس سره هر دو مطلب ایشان را مورد نقد قرار می دهد. ابتدا راجع به مقام ثبوت می فرماید: اما در مورد مطلب اول ایشان: همانطور که گفتید تام بودن عین طلب است و چیز زایدی بر آن نیست، در طلب ناقص هم باید همان را بگویید. نقص هم عین طلب است و چیز زایدی نیست. (انسان سنگین وزن هم انسان است و انسان سبک وزن هم انسان است و هر دو چیز زایدی بر انسان بودن ندارند.) اما در مورد مطلب دوم ایشان: همانطور که شدت عین اراده است ضعف هم عین اراده است و به تعبیر دیگر همانطور که در شدت اراده گفتیم ما به الامتیاز عین ما به الاشتراک است ضعف اراده هم چنین می باشد. سپس راجع به مقام ثبوت می فرماید: (مقام اثبات همان است که ایشان فرموده بود عبارت قالب معنا است) امام قدس سره می فرماید: اگر طلب تام را اراده کند باید قید بیاورد مانند: صل مع المنع من الترک و با این کار می تواند شدت را برساند. همچنین اگر بخواهد ضعف را برساند باز هم باید قید بیاورد و بگوید: صل لا مع المنع من الترک. این دو در مقام خارج یکی هستند بنابراین در مقام اثبات هر کدام که بخصوصه اراده می شود باید همراه با قید باشد. بنابراین در مقام ثبوت قائل به بساطت شدیم و گفتم اراده ی شدید و ضعیف هر دو بسیط هستند و شدت و ضعف هر دو عین اراده است و طلب تام و ناقص هر دو عین طلب هستند. اما در مقام اثبات و دلالت قائل به ترکیب هستیم به این معنا که هر کدام اراده شود باید با قید همراه باشد. (هذا خلاصه ما افاده الامام قدس سره فی تهذیب الاصول) یلاحظ علیه: ما در جواب از مبنای خود استفاده می کنیم و آن اینکه نباید مسائل فلسفی عقلانی را با مسائل عرفی در هم آمیخت. کلام امام قدس سره از نظر مسائل فلسفی بسیار خوب است. خلاصه اینکه ما در مقام ثبوت کاملا با ایشان موافق هستیم ولی در مقام اثبات می گوییم: امام قدس سره قائل بود که علاوه بر اینکه نقص احتیاج به قید دارد تمام هم به قید احتیاج دارد. نقول: از نظر فلسفی چنین است ولی از نظر عرفی چنین نیست. عرف اگر طلبی را بشنود از آن وجوب استفاده می کند او نمی گوید: طلب دو قسم است و تام و ناقص می باشد و هر دو قید می خواهند. عرف چنین دقتی ندارد و فقط از طلبی که بدون قید باشد طلب تام را متوجه می شود. ما عین همین مطلب را در مباحث آینده تکرار می کنیم و آن جایی است که می گوییم امر اگر دائر بین عینی و کفایی باشد که می گوییم حمل بر عینی می شود زیرا امر عینی بیان زائد نمی خواهد ولی امر کفایی بیان زائد می خواهد و هکذا اگر امر دائر بین تعیینی و تخییری شود در آنجا نیز می گوییم: تعیینی بیان زائد نمی خواهد ولی تخییری بیان زائد می خواهد. بله از نظر فلسفی هر دو بیان زائد می خواهد ولی از منظر عرف چنین نیست. الدلیل الرابع: بنای عقلاء عقلاء امر را بر وجوب حمل می کند. این کلام صحیح است ولی نمی تواند دلیل مستقل باشد زیرا علت اینکه عقلاء صیغه ی امر را دلالت بر وجوب می کنند یکی از سه دلیل قبلی است. الدلیل الخامس: عقل می گوید: امر مولی موضوع برای اطاعت است. اگر مولی امر کرد باید اطاعت شود مگر اینکه مولی اجازه ی ترک دهد. توضیح ذلک: عقل می گوید: اگر ما فوق دستور داد این موضوع برای وجوب طاعت است و احتمال اینکه مولی یا ما فوق در صدد ایجاب نباشد بلکه در مقام استحباب باشد

چیزی نیست که عقل بر آن تکیه کند. عقل می گوید: باید دلیل قاطع اقامه شود که مراد او ندب بوده است و ما دامی که چنین دلیلی اقامه نشده باشد باید به اطاعت امر متلزم باشیم. بنابراین وجوب از مدالین عقلیه است نه از مدالیل لفظیه از این رو اینکه اصولیین بحث می کنند آیا صیغه ی امر دلالت بر وجوب دارد یا نه بحثی صحیح نیست. وجوب و ندب از احکام عقلیه ی صیغه ی امر است. به همین سبب ما عنوان بحث را دلالت امر بر وجوب قرار دادیم نه وضع امر بر وجوب ان قلت: در مبحث برائت گفته خواهد شد که شبهه ی وجوبیه از نظر اخباری و اصولی مورد اجرای برائت است. ما نحن فیه هم از باب شبهه ی وجوبیه می باشد زیرا نمی دانیم امر دلالت بر وجوب می کند یا نه در این حال برائت جاری می کنیم. قلت: شبهه ی وجوبیه هنگامی مجرای برائت است که هیچ دلیلی در کار نباشد مثلا احتمال می دهیم دعا عند رؤیه الهلال واجب باشد. ولی در ما نحن فیه دلیلی که همان امر مولی باشد وجود دارد. در این حال صغری و کبرایی تشکیل می شود؛ صغری امر مولی است و کبری حکم عقل بر این است که امر دلالت بر وجوب می کند. صاحب معالم بعد از بحث دلالت صیغه ی امر وجوب تتمه ای ذکر می کند و می گوید: ائمه علیهم السلام به قدری امر را بر مستحب استعمال کرده اند که استحباب مجاز مشهور شده است. در این حال هرچند امر حقیقت در وجوب است ولی به سبب استعمال کثیر آن در ندب، دیگر نمی توانیم امر را بر وجوب حمل کنیم. محقق خراسانی در مقام جواب بر می آید و دو اشکال بر ایشان وارد می کند.

ص: ۱۷۲

دلالت صیغه ی امر بر وجوب ۹۰/۱۱/۱۹

.Your browser does not support the audio tag

صاحب معالم ابتدا ثابت می کند که امر دلالت بر وجوب دارد ولی بعد از آن تتمه ای دارد که کلام او را نقض می کند. او در تتمه می گوید: ائمه علیهم السلام غالبا اوامر را در مندوبات به کار برده اند بنابراین مستحب، مجاز مشهور می شود در این حال هرچند امر حقیقت در وجوب است ولی به سبب استعمال کثیر آن در ندب، دیگر نمی توانیم آن را بر وجوب حمل کنیم. محقق خراسانی در مقام جواب بر می آید و دو اشکال بر ایشان وارد می کند: اشکال اول: این اشکال جواب نقضی است. مجاز مشهور نمی تواند با حقیقت همطراز باشد. ما باید امر را بر وجوب حمل کنیم. در علم اصول گفته اند: ما من عام الا و قد خص. با اینکه تخصیص خود یک مجاز مشهور است ولی با این حال عام بر حقیقت حمل می شود تا تخصیص ثابت نشود مطابق عام عمل می کنیم. از این رو امر همراه حقیقت در وجوب است. اشکال دوم: این اشکال جواب حلی است. هرچند ائمه علیهم السلام اوامر را در مستحب به کار برده اند ولی این کار با قرینه بوده است. ما هم می گوییم: اگر قرینه باشد امر، به استحباب حمل می شود ولی اگر قرینه نباشد باید حمل بر وجوب شود. نقول: هیچ یک از دو اشکال بر صاحب معالم وارد نیست (هر چند کلام صاحب معالم نیز قابل قبول نمی باشد.) جواب از اشکال اول: محقق خراسانی می گوید: ما من عام الا و قد خص یعنی هرچند اکثر عمومات مجازا در خصوص به کار رفته است ولی با این حال عام بر حقیقت و بر عموم حمل می شود نه بر خاص. نقول: مبنای محقق خراسانی چیز دیگری است. ایشان در مبحث عام و خاص معتقد است که عام حتی بعد از تخصیص هم حقیقت می باشد و هرگز بعد از تخصیص مجاز نمی شود. علت اینکه صاحب کفایه چنین مبنایی دارد این است که او معتقد است عام حاوی دو اراده است: اراده ی استعمالیه و اراده ی جدیه. متکلم عام را بالاراده الاستعمالیه در

عموم استعمال می کند خواه بعدا آن را تخصیص بزند یا نزند. اگر این عموم دست نخورد می گویند اراده ی جدیه با استعمالیه موافق است ولی اگر عام تخصیص بخورد این تخصیص به اراده ی استعمالیه آسیبی وارد نمی کند بلکه به اراده ی جدیه می خورد. این در حالی است که ملاک در حقیقت و مجاز اراده ی استعمالیه است نه اراده ی جدیه. به تعبیر مرحوم مشکینی عام را به شکل اراده ی قانونی در عموم به کار می برند و تخصیص به اراده ی قانونی نمی خورد بلکه به اراده ی جدیه می خورد. مثلا در مجلس تصویب می کنند که هر بیست ساله باید به سربازی رود. این اراده قانونی است. بعد نماینده گان می بینند که بعضی از افراد محصل هستند، بعضی کفیلند و بعضی مریض می باشند از این رو می گویند: الا المحصل ... این تخصیص ها به اراده ی قانونی نمی خورد. جواب از اشکال دوم: صاحب کفایه گفت: ائمه علیهم السلام امر را در مستحب با قرینه استفاده کرده اند. این کلام صحیح نیست و صاحب معالم ادعا می کند که این اوامر بدون قرینه در استحباب به کار رفته است. از این رو جواب صاحب کفایه ارتباطی به ادعای صاحب معالم ندارد. نقول: در عین اینکه اشکالات محقق خراسانی به صاحب معالم صحیح نیست با این حال کلام صاحب معالم نیز صحیح نمی باشد. ما طبق مبنای خود می گوییم: وجوب و ندب جزء موضوع له نیست بلکه وجوب از حکم عقل استفاده می شود و عقل تمام الموضوع برای اطاعت است. (یا به بیان محقق عراقی که وجوب از اطلاق فهمیده می شود و اینکه عرف از امر وجوب می فهمد) بنابراین می گوییم هر چند اوامر اهل بیت در بسیاری موارد استحباب به کار برده شده است ولی تا وقتی که در موردی خاص مطمئن نشدیم که امر در استحباب به کار رفته است باید آن را در وجوب استعمال کنیم. الامر الخامس فی صیغه الامر: گاه مولی به جای اینکه امر کند از جمله ی خبریه استفاده کرده است. مانند و المطلقات یتربصن بانفسهن ثلاثه قروء یعنی زنان طلاق گرفته به اندازه ی سه طهر عده نگاه می دارند. و در آیه ی دیگر می فرماید: وَ لِلْمُطَلَّقاتِ مَتاعٌ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقين و در آیه ی دیگر می فرماید: وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ باید در چهار مطلب بحث کرد:در این موارد که جمله ی خبریه به جای انشاء الطلب یا انشاء البعث به کار رود آیا این کار مجاز است یا حقیقت و یا کنایههمچنین اگر کسی به این جمله ی خبریه عمل نکند آیا کذب لازم می آید (مثلا اگر زن فرزند خود را دو سال کامل شیر ندهد لازم می آید نعوذ بالله جمله ی خبریه مزبور کذب باشد)همچنین آیا جمل خبریه مفید وجوب است یا نه؟و آخر اینکه آیا جمل خبریه در افاده ی وجوب آکد هست یا نه اما مطلب اول: محقق خراسانی و ما معتقد هستیم مجازی در کار نیست. ما قائل به عدم مجازیت هستیم زیرا گفتیم در مجاز ادعای مصداق باید باشد و حال آنکه در ما نحن فیه چنین ادعایی وجود ندارد. محقق خراسانی قائل به عدم مجاز است زیرا می گوید: جمل خبریه در معانی خودش که خبر است به کار رفته است ولی به داعی بعث می باشد یعنی به داعی اینکه باید مفاد این خبر در خارج اجرا شود. نقول: این کار حقیقت صرف نیست و به عقیده ی ما از باب کنایه است. همان طور که گفتیم فرق حقیقت با کنایه در این است که در حقیقت، چیزی وراء کلام وجود ندارد ولی در کنایه چیز دیگری وجود دارد و معنا از لفظ عبور می کند و به آن می رسد. ما وراء جمله ی خبریه داعی بعث وجود دارد و صرف اخبار نیست. اما مطلب دوم: اگر مطابق جمله ی خبریه عمل نشود کذب لازم نمی آید زیرا این اخبار به داعی بعث و تحریک است نه به داعی اخبار و اطلاع رسانی. اما مطلب سوم: جمله ی خبریه بر وجوب دلالت دارد زیرا به قدری مولی به انجام این کار علاقه مند است که از وجود خارجی آن خبر می دهد. اما مطلب چهارم: نه تنها جمله ی خبریه بر وجوب دلالت دارد بلکه دلالت آن بر وجوب آکد است زیرا به قدری مولی به انجام این کار علاقه مند است که مطلوب خودش را مجسم می بیند. المبحث الرابع: ما این مبحث را که در کفایه مطرح است بحث نمی کنیم محقق خراسانی در این مبحث می گوید: اگر روزی نتوانستیم امر برای وجوب وضع شده است آیا می توانیم از قرائن و شواهد وجوب را استفاده کنیم؟ ما این بحث را

قبول نداریم زیرا گفتیم وجوب یا از اطلاق فهمیده می شود و یا از حکم عقل بنابراین هرگز پیش نمی آید که دچار تردید شویم تا مجبور شویم به سراغ قرائن و شواهد رویم. المبحث الخامس: فی التوصلی و التعبدی بحث اخلاقی: از امام هشتم علیه السلام روایت است که فرمود: الصغائر طرق الی الکبائر گناه صغیره را نباید کوچک شمرد زیرا همین گناه مسیری برای مرتکب شدن به گناهان کبیره است. افرادی که ملحد و یا فاسق می شوند، روز اول چنین نبودند ولی همین که مرز شکسته شد کم کم به گناه بالاتری روی آوردند و سرانجام به این درجه رسیدند. الاصرار علی الصغائر کبیره به محضر آیه الله بروجردی رسیده بودیم که مرحوم علامه طباطبایی و آیه الله قاضی هم بودند. آیه الله بروجردی پیشخدمتی داشت به نام حاج احمد. او وارد شد و گفت: دبیر مبارزه با موارد الکلی که اهل سوئد است می خواهد نظر شما را در مورد موارد الکلی بداند. او وارد شد و بر زمین نشست. در کنار او پسر عموی آقا سید ابو الحسن اصفهانی که دکتر و مترجم بود نشسته بود. آیه الله بروجردی کمی فکر کرد و بعد فرمود: امتیاز انسان با حیوان در عقل است و الکل دشمن عقل می باشد. فرد سوئدی بعد گفت: شما قائل هستید مقدار کمی از الکل هم حرام است و حال آنکه این مقدار به عقل ضرر نمی زند. آیه الله بروجردی در جواب فرمود: انسان زیاده طلب است. فرد مزبور گفت: این بیانات را بنویسید تا برای مسئولین بخوانم. آیه الله بروجردی نگاهی به علامه طباطبایی انداخت و فرمود:آقای سید محمد حسین طباطبایی تبریزی از علماء اسلامند و تفسیری دارند. ایشان در این موضوع می نویسند، من می بینم و به شما می دهم. علامه نیز سه صفحه مطلب نوشت و آیه الله بروجردی دید و تائید کرد و مطلب مزبور فرستاده شد و در آنکارا قرائت شد.

ص: ۱۷۳

واجب توصلی و تعبدی ۹۰/۱۱/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

المبحث الرابع: در کفایه مبحث پنجم است. فی التعبدی و التوصلی محقق خراسانی این بحث را مشکل نوشته است به دلیل اینکه سعی کرده است مطالب بسیار را در عبارات کوتاه ذکر کند. کلمه ی تعبدی و توصلی را به شکل اجمال می توان چنین توضیح داد که کاری که که داعی و انگیزه ی الهی باشد مانند نماز به آن تعبدی می گویند و الا توصلی می باشد مانند دفن میت. قبل الخوض فی التفصیل نقدم امورا: الامر الاول: التوصلی و اطلاقاته لفظ توصلی بر چند امر اطلاق می شود: المورد الاول: گاه توصلی به چیزی می گویند که مباشرت در آن شرط نباشد؛ مانند پرداخت بدهی که لازم نیست خود فرد آن را ادا کند بلکه از طرف او فرد دیگری می تواند آن را پرداخت کند و حتی فرد ثالثی می تواند از طرف فرد و بدون اطلاع او بدهی او را پرداخت کند و دین او را ساقط کند. در مقابل آن غیر التوصلی است (نه تعبدی) و آن اینکه در آن مباشرت شرط است مانند کسی به شما سلام می کند در این حال باید خود شما جواب سلام او را بدهید و اگر کسی که کنار شما جواب سلام را بدهد از شما ساقط نمی شود. المورد الثانی: گاه توصلی به چیزی می گویند که لا یشرط فی امتثاله الالتفات الی العنوان. یعنی لازم نیست انسان به عمل متلفت شود مثلا دست بچه نجس است و او هم خواب است. مادر دست او را زیر شیر می شوید و حال آنکه بچه توجهی ندارد. با این حال دست او پاک می شود. در مقابل آن غیر التوصلی است که چیزی است که در آن التفات شرط است مانند بیع، اجاره، نکاح و امثال آن المورد الثالث: توصلی چیزی است که در امتثال فرد مباح لازم نیست و

حتی با فرد حرام هم می توان امتثال کرد. مثلا گرگی حمله می کند و ما آن را با اسلحه ی غصبی می کشیم. (البته نباید از سلاح حرام استفاده کرد ولی اگر استفاده شود غرض مولی امتثال می شود گرگی که فرزند مولی را از بین می برد کشته شده است.) در مقابل آن غیر توصلی است و آن چیزی است که حتما باید در ضمن فرد حلال تحقق یابد مثلا نماز باید در مکان غیر غصبی خوانده شود. المورد الرابع: توصلی چیزی است که در آن داعی الهی شرط نباشد. یعنی لازم نیست کار برای خدا انجام شود. بله اگر برای خدا باشد ثواب دارد ولی انجام آن مشروط به این نیست که برای خدا انجام شود. مانند دفن میت برای اینکه بویش اذیت نکند. در مقابل این نوع، تعبدی است و آن چیزی است که باید به داعی الهی امتثال شود. الامر الثانی: التعبدی و اطلاقاته بین اصطلاحات مختلف تعبدی یک جامعی وجود دارد و آن اینکه در همه ی آنها خداوند مطرح است و عمل باید به داعی الهی انجام شود. المورد الاول: الاتیان لامتثال امر الله (در این مورد امر محرک است.) المورد الثانی: الامتثال لله (در این مورد حتی اگر امر هم نباشد عمل را می توان انجام داد به این گونه که عمل را به قصد قربت و برای خداوند انجام دهم) المورد الثالث: الامتثال تقربا الی الله (قصد ما فقط این است که با عمل مزبور به خداوند نزدیک شویم) المورد الرابع: الامتثال تعظیما لله تبارک و تعالی المورد الخامس: الامتثال بداعی المحبوبیه (چون خداوند عمل مزبور را دوست دارد آن عمل را انجام می دهم مثلا به به همین سبب دست بر سر یتیم می کشم) المورد السادس: الامتثال بداعی المصلحه (این مصلحت باید به خداوند برسد مثلا نماز می خوانم چون ان الصلاه تنهی عن الفحشاء و المنکر. بنابراین واضح است که اگر مصالح دنیوی را قصد کنم دیگر عمل مزبور تعبدی نیست مثلاـ نماز بخوانم برای اینکه ورزشی کرده باشم.) آنی که مورد بحث است همان معنای اول می باشد فنقول: اما المورد الاول: موردی است که امتثال به سبب امر الهی باشد و ما در مقام امتثال اوامری هستیم که خداوند فرموده است. الامر الثالث: هل هنا عباده ذاتیه او لا؟ همانطور که شکر بالذات شیرین است و اربعه ذاتا زوج است آیا چیزی داریم که ذاتا عبادت باشد به این گونه که هرگز نتوان عبادت را از آن جدا کرد؟ محقق خراسانی در مبحث نهی در عبادات معتقد است رکوع و سجود از این قبیل است و عبادت در آنها ذاتی است اگر کسی در مقابل کسی رکوع و سجود کند هرچند قصد پرستش نداشته باشد و بگوید من قصد تعظیم دارم، به او می گوییم که این عمل فقط پرستش است نه تعظیم و امثال آن. (البته صاحب کفایه این بحث را در مبحث نواهی مطرح می کند) یلاحظ علیه: این کلام صحیح نیست اگر این دو عبادت ذاتی باشد لازم می آید که وقتی خداوند امر کرد که ملائک بر آدم سجده کنند آنها را به شرک امر کرده باشد. (فَإِذا سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ ساجِدِين) همچنین وقتی برادران و پدر و مادر یوسف، او را دیدند (وَ رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَ خَرُّوا لَهُ سُجَّداً) بنابراین چیزی به نام عبادت ذاتی نداریم هرچند سجده بر غیر خداوند حرام است از این رو در حدیثی از پیامبر اکرم (ص) می خوانیم که اگر سجده بر غیر خدا جایز بود امر می کردم زن ها بر شوهرانشان سجده کنند. سجده پرستش و عبادت ذاتی نیست ولی از آنجا که صورت عبادت است اسلام نمی خواهد این صورت برای غیر خداوند محقق شود. الامر الرابع: ما هو حد العباده (تعریف عبادت چیست؟) این امر بسیار مهم است و اگر به آن عنایت داشته باشیم در اکثر مناظرات با وهابیت پیروز می شویم. مفسرین اهل سنت مانند نویسنده ی تفسیر المنار غالبا می گویند: عبادت همان خضوع و خشوع است. به عبارت دیگر هر نوع کرنش که نشانه ی تقدیس و تعظیم کسی باشد عبادت است. گاه می گویند: تعظیم بلاـ نهایه عبادت می باشد. ما در جواب می گوییم: این تعریف ناقص است زیرا اگر واقعا مطلق خضوع و حتی خضوع بی نهایت عبادت باشد پس همه ی ملائک باید مشرک باشند و غیر خدا را عبادت کرده باشند. زیرا ملائک در مقابل آدم سجده کردند و یا ابوین و برادران یوسف او را عبادت کرده باشند زیرا از این نوع خضوع که به صورت سجده کردن است خضوع بالاتری وجود ندارد. همچنین اگر تعریف مزبور صحیح باشد نباید روی زمین موحدی وجود داشته باشد زیرا انسان در

مقابل پـدر و مادر نهایت خضوع را نشان می دهـد و قرآن هم به این خضوع دسـتور می دهـد: (وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الـذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَهِ وَ قُلْ رَبِّ ارْحَمْهُما کَما رَبَّیانی صَـغیرا) هکذا شاگردان نسبت به اسـتاد و سـرباز نسبت به فرمانده خضوع و خشوع می کننـد. بنـابراین تعریـف مزبـور از عبـادت نـاقص است و تعریف به عـام می باشـد به نظر مـا عبـادت دو رکن دارد: رکن بـدنی (جوارحی) و رکنی قلبی (جوانحی) رکن بـدنی این است که فرد بـا بـدن خود خشوع و خضوع را نشـان می دهـد (این همـان است که صاحب المنار می گویـد) رکن قلبی این است که این عبادت و خشوع برای این باشـد که طرف مقابل را رب یا خـدا بدانـد. ربوبیت آن است که فرد اگر چه مخلوق خداونـد است ولی تـدبیر امور را به عهـده داشـته باشد. رب از ماده ی ربب به معنـای پرورش اسـت. بت پرست هـا هر دو رکن را دارا بودنـد هم خضـوع می کردنـد و هم علت خضـوع این بـود که اعتقـاد داشـتند بت ها هر چنـد مخلوق خـداست ولی کارهای خـدایی به آنها واگـذار شده است: (وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَهً لِیَکُونُوا لَهُـمْ عِزًّا) (مریم / ۸۱) یعنی می گفتنـد کـه این بت هـا برای آنهـا عزت به ارمغـام می آوردنـد. در آیه ی دیگر می خـوانیم (وَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ آلِهَهً لَعَلَّهُمْ یُنْصَـرُونَ) (یس / ۷۴) یعنی بت ها آنها را در جنگ ها یاری می کردند. به هر حال بت پرسـت ها خیال می کردنـد بت ها رب آنها است یعنی، باران، پیروزی در جنگ، مغفرت و امثال آن در دست بت ها است. در جریان ابراهیم علیه السلام که می خوانیم: (فَلَمَّا رَأَی الشَّمْسَ بازِغَهً قالَ هذا رَبِّی هذا أَکْبَر) یعنی خورشید پروردگار و رب جهان است و باران و یکسـری کارهای خـدایی به دست آن است. بنابراین معنای عبادت چنین است: خضوع نابع عن الاعتقاد بانه اما خالق السماوات و الارض و اما انه رب فوض الیه افعاله سبحانه. بعضی می گویند که لازم نیست چنین اعتقادی وجود داشته باشد که افعال الله به آنها تفویض شـده باشـد و به این آیه تمسک می کننـد: (ما نعبـدهم الا لیقربونا الی الله زلفی) یعنی ما این بت ها را عبادت نمی کنیم مگر اینکه ما را به خدا نزدیک کنند. بنابراین لازم نیست این اعتقاد وجود داشـته باشد که افعال الله به دسـت آنها است. جواب آن این است که آنها خجالت می کشـیدند بگویند کارهای خدایی به دست این چوب ها و سنگ ها است و از این رو می گفتنـد: مـا آنهـا را عبـادت می کنیم تـا به خـدا نزدیـک شویم. واقعیت این است که آنها برای آنها ربوبیت قائل بودند و به همین سبب خداوند بعد از جمله ی فوق می فرماید: (إِنَّ اللَّهَ یَحْکُمُ بَیْنَهُمْ فی ما هُمْ فیهِ یَخْتَلِفُونَ إِنَّ اللَّهَ لا یَهْدی مَنْ هُوَ کاذِبٌ کَفَّار) (زمر / ۳) سرچشمه ی بت پرستی در مکه این بود که یکی از سران قریش به نام عمرو بن لحی به شام رفت و دیـد بتی دارنـد به نـام لات. شامیـان می گفتنـد: هر وقت بـاران نیایـد او را عبـادت می کنیم تا باران بر ما فرو بریزد. او بت را گرفت و به مردم گفت هنگام خشـکسالی آن را پرسـتش کنند. به هر حال اگر قصد الوهیت و ربوبیت در کار نباشد خضوع و خشوع هرگز عبادت نیست بنابراین بوسـیدن ضـریح و امثال آن شـرک نیست زیرا به سبب انتساب به محبوب آن را می بوسند. مبدأ این عمل محبوبیت است نه ربوبیت.

ص: ۱۷۴

واجب تعبدی و توصلی ۹۰/۱۱/۲۴

Your browser does not support the audio tag.

بحث در واجب تعبدی و توصلی است و قبل از ورود به بحث اموری را به عنوان مقدمه ذکر می کنیم. دیروز امر رابع را مطرح کردیم که مربوط به معنـای عبـادت است. گفتیم عبادت دو رکن دارد. یک رکن جوارحی است خضوع و خشوع است و یک

رکن جوانحی است و آن اینکه این خضوع به سبب خدا بودن یا رب بودن است. رب به معنای این است که چیزی تدبیر امور را به عهده داشته باشد. مثلا رب الدار کسی است که فروش خانه و امورات خانه در اختیار اوست. هکذا بت پرستان یک سری امورات مانند نزول باران، مغفرت و موارد دیگر را به دست بت می دانستند و به این سبب در مقابل آنها خضوع و خشوع می کردند. ابوجهل هم که به پیامبر اکرم (ص) گفته بود: (أ تجعل الآلهه الها واحدا) مرادش این بود که این آلهه خالق آسمان و زمین نیستند بلکه خدایان کوچک تری هستند که رب می باشند و یکسری امورات به عهده ی آنها واگذار شده است. بنابراین اگر کسی نسبت به پیامبر اکرم (ص) و ائمه اطهار اظهار خشوع کند برای اینکه آنها بندگان صالح خداوند هستند این کار نه تنها اشکال ندارد بلکه خداوند هم این کار را می پسندد. از این رو در آیه ی ۱۵۷ سوره ی اعراف می خوانیم: الَّذينَ يَتَّبِعُونَ الرَّسُولَ النَّبِيَّ الْأُمِّيَّ الَّذی يَجِدُونَهُ مَكْتُوباً عِنْدَهُمْ فِی التَّوْراةِ وَ الْإِنْجيلِ يَأْمُرُهُمْ بِالْمَعْرُوفِ وَ يَنْهاهُمْ عَنِ الْمُنْكَرِ... فَالَّذينَ آمَنُوا بِهِ وَ عَزَّرُوهُ وَ نَصَرُوهُ وَ اتَّبَعُوا النُّورَ الَّذی أُنْزِلَ مَعَهُ أُولئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ در این آیه عزروه به معنای تکریم است. بنابراین تکریم و خضوع در مقابل ایشان مورد دستور قرآن است و این ارتباطی به عبادت ندارد. الامر الخامس: هل التقسیم ثنائی او ثلاثی فقهاء تا زمان امام قدس سره گفته اند واجبات یا توصلی است و یا تعبدی. امام قدس سره اولین کسی است که در کتاب کشف الاسرار و در اصول فرموده است که واجبات اقسام سه گانه دارند: توصلی، قربی و تعبدی. قربی و تعبدی در این امر مشترکند که در هر دو داعی الهی وجود دارد ولی این داعی گاه به گونه ای است که عنوان پرستش و عبادت بر آن منطبق است مانند نماز، روزه و حج. اینها را تعبدی می گویند. اما گاه داعی الهی در آنها هست ولی عنوان پرستش در آن وجود ندارد مانند رفتن به جهاد و خمس و زکات دادن. اینها باید به داعی الهی باشد و اگر بدون آن باشد عمل باطل است. ولی کسی نمی گوید خمس دادن عبادت و پرستش خداوند است. زکات و خمس دادن فقط موجب می شود فرد به خداوند نزدیک تر شود. البته امام قدس سره فرموده است: کار امور انتظامی عبادت است. در حقیقت مراد ایشان این است که کار ایشان قربی است زیرا کار آنها پرستش خداوند نیست و فقط موجب قرب الی الله می شود. الامر السادس: القیود الماخوذه فی المتعلق علی قسمین: قیدی که در متعلق اخذ می شود گاهی ارتباط به امر مولی ندارد. مانند قید مؤمنه و یا کافره در رقبه و یا الصلاه مع الطهور که طهور ارتباطی به امر به صلاه ندارد. این قیود جدای از امر به تنهایی قابل اخذ است و به بیان دیگر حتی اگر هنوز امر به صلاه محقق نشده باشد می توان نماز را به دو گونه تصور کرد. گاه با طهارت و گاه بدون طهارت. به این قیود در اصطلاح می گویند: القیود الماخوذه تحت دائره الطلب یعنی جدای از طلب، این قیود را می توان اخذ کرد. نوع دیگر قیودی است که تا به امر مولی توجه نشود نمی توان آن را اخذ کرد. مثلا خداوند می فرماید: اقم الصلاه بداعی امرها. یعنی نماز را به داعی امر خداوند بخوان. در این حکم، (بداعی امرها) قید است ولی فقط هنگامی قابل اخذ است که امر خداوند به صلاه تعلق گرفته باشد و الا اگر امری در کار نباشد قید بداعی امرها معنا ندارد. به این قیود در اصطلاح می گویند: القیود الواقعه فوق دائره الطلب این دو اصطلاح مربوط به محقق نائینی است. الامر السابع: ما هو مقتضی الاصل فی هذه المسئله واجبات گاه به گونه ای هستند که یقین داریم قصد امر در آنها شرط است. مانند نماز و روزه. گاه یقینا قصد امر در آنها شرط نیست مانند دفن میت. گاه واجباتی داریم که نمی دانیم قصد امر در آنها شرط است یا نه مانند وقف کردن حال بحث در این است که باید اطاعه لامر مولی وقف کند یا بدون آن هم وقف صحیح است. در این حالت باید به اطلاق دلیل لفظی تمسک کنیم به این گونه که اگر مولی به وقف امر کرده است ولی قید نیاورده است مثلا به وقف امر کرده است و نگفته است که باید بداعی امر مولی باشد (و یا در هبه به ذات الرحم که آیا لازم است مقید به قصد امر باشد یا نه) در این صورت قید مزبور را منتفی می دانیم. همانطور که اگر شک کنیم در کفاره ی روزه آیا باید برده ی مؤمن آزاد کرد یا نه به اطلاق دلیل مولی تمسک می

کنیم و می گوییم مولی نفرموده است که حتما بایـد مؤمن باشـد بنابراین غیر مؤمن هم جایز است. ولی تمسک به اطلاق کلام مولی در گرو مطلبی است و آن اینکه قیـد قابل اخـذ در متعلق باشـد. اگر قابل اخـذ باشـد و مولی اخـذ نکرده باشد متوجه می شویم که قید شرط نبوده است ولی اگر قابل اخذ نباشد در این حال سکوت مولی دلیل بر عدم شرطیت نیست. حال بحث در این است که آیا بـداعی الامر قابل اخـذ در متعلق هست یا نه. تا قبل از شیخ انصاری همه معتقد بودند که این قید قابل اخذ در متعلق هست و مولی می تواند بگوید: وقف کن بداعی الامر. ولی از زمان شیخ انصاری به بعد قائل شدند که این قید قابل اخذ در متعلق نیست و نگفتن مولی دلیل بر عدم وجوب نمی باشد. در نتیجه باید احتیاط کنیم و بگوییم اصل در اوامر تعبدی است نه توصلی. محقق خراسانی در کفایه چهار دلیل آورده است که قیـد مزبور قابل اخـذ در متعلق نیست بعد دو دلیل را قبول می کند و دو دلیل دیگر را رد می کند. بعضی برای عدم امکان ده دلیل آورده اند. ما ابتدا چهار دلیل کفایه را می خوانیم. الدلیل الاول: یلزم الامر بغیر المقدور مولی نمی توانـد بگویـد: اقم الصـلاه بـداعی امر الله. زیرا اگر چنین کنـد این از باب امر به غیر مقدور می شود. برای اینکه مولی قبل از اینکه امر کند باید متعلق امر تحت قدرت مکلف باشد ولی در ما نحن فیه قبل از اینکه مولی امر کنـد هر چنـد جزء اول متعلق در اختیار مکلف است (اقم الصـلاه) ولی جزء دوم آن در اختیار مکلف نیست (بـداعی امرها). زیرا هنوز امر نکرده است و امری وجود ندارد تا عمل به داعی آن اتیان شود. یلاحظ علیه: صاحب کفایه در جواب می فرمایـد: مکلف بایـد نسبت به متعلق قـادر باشـد ولی لازم نیست قبـل از امر یـا هنگام صـدور امر قادر باشـد. همین که هنگام برامتثال قادر باشـد کافی است. در ما نحن فیه هم هر چنـد قبل از امر یا هنگام امر، اقم الصـلاه بـداعی امرها مقـدور نیست ولی هنگـام امتثـال و بعـد از اینکه امر صـادر شـده است می توان آن را امتثـال کرد. ان شاء الله در جلسه ی بعـد دلیل های دیگر را بررسی می کنیم.

ص: ۱۷۵

بررسی امکان اتیان امر بداعی امر ۹۰/۱۱/۲۵

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که مقتضـای اصـل و قاعـده ی اولیه در اوامر چیست؟ مراد مـا از اقتضای اصل همان اطلاق دلیل است یعنی اگر مولی بفرماید صل و سکوت کند و قیدی نیاورد آیا سکوت او دلیل بر توصلی بودن است یا نه. گفتیم اگر قصد الامر در متعلق قابـل اخـذ باشـد در این حـال اطلاق دلیل بر توصـلی است زیرا مولی می توانست قصـد امر را اخـذ کنـد و با این حال با وجود اینکه در مقام بیان بود آن را اخـذ نکرد پس قصـد امر در آن دخالت نـداشت. ولی اگر قصد امر قابل اخذ نباشد در این حـال عـدم ذکر آن دلیـل بر عـدم وجود نیست زیرا مولی نمی توانست آن را اخـذ کنـد. بنابراین بایـد احتیاط کرد و قصـد امر آورد. محقق خراسانی چهار دلیل اخذ کرده است که قصد امر را نمی توان در متعلق اخذ کرد. سپس دو دلیل را رد می کند و دو دلیـل را می پـذیرد. در جلسه ی قبل دلیل اول را خوانـدیم و جواب محقق خراسانی از آن را هم ذکر کردیم الـدلیل الثانی: جزء الموضـوع لیس مـامورا به مـولی فرمـوده است: اقم الصـلاه بـداعی امرهـا. در این جمله سه چیز داریم: امر، جزء الموضـوع (صـلاه) و جزء دیگری از موضوع (بـداعی امرها) حال بایـد دید که کدام جزء را باید به داعی امر آورد؟ واضح است که جزء اول را بایـد به قصـد امر آورد زیرا معنا نـدارد که بـداعی امر را به بداعی امر بیاوریم این در حالی است که جزء اول به تنهایی

امر نـدارد بلکه مرکب بـا هم متعلق امر است. صاحب کفایه در جواب می گویـد: همان امری که ما را به کل دعوت می کنـد، همان امر ما را به جزء دعوت می کند. مثلا اگر مولی گفته است: ابن مسجدا یعنی مسجدی بساز او همانطور که به کل مسجد امر کرده است به اجزاء هم امر کرده است و بنّا که آجرها را می چینـد به سبب امر مولی این کار را انجام می دهد. ما که نماز می خوانیم، علاوه بر اینکه کل نماز امر دارد، تک تک اجزاء نماز مانند رکوع و غیره همه امر دارد و انسان همه ی اجزاء را به نیت امر می آورد. به بیان آیه الله بروجردی امر منبسط بر اجزاء می شود. اما دو دلیل دیگر که محقق خراسانی آنها را قبول می کند: الدلیل الثالث: استلزام الاخذ، التسـلسل یعنی اخذ قصد الامر در متعلق مسـتلزم تسـلسل است. شـرح این دلیل به مقدمه ای احتیـاج دارد و آن اینکه مبنـای محقـق خراسـانی این است که میزان در فعـل اختیـاری این است که از روی اراده صـادر شـود. (الفعـل الاختیـاری هو ما صـدر عن اراده) بنابراین اگر کسـی مشـغول نوشـیدن چایی است این عمل فعل اختیاری است زیرا از روی اراده صادر شده است. سـپس او از این مبنا نتیجه گرفته است که اراده خودش اختیاریه نیست چون اگر اراده هم اختیاری باشـد بایـد قبـل از آن اراده ای وجود داشـته باشـد و هکـذا آن اراده ی دوم اگر غیر اختیـاری است فبهـا و الا خودش هم باید مسبوق به اراده ی سوم باشـد و به تسـلسل منتهی می شود. بـا این بیـان می گویـد: نمی شود قصـد الامر (که همان اراده الامر است) را در متعلق اخذ کرد صـلاه هر چند اختیاری است ولی قصد الامر اختیاری نیست و مولی نمی تواند عن اختیار آن را در متعلق امر اخـذ کنـد و الاـ مسـتلزم تسـلسل می شود. یلاحظ علیه: اختیاری بودن همه چیز به اراده است و محقق خراسانی همان اراده را غیر اختیاری کرده است. همه چیز که اختیاری است از اراده صادر می شود و اگر اراده غیر اختیاری باشد همه چیز غیر اختیاری می شود. بر این اساس می گوییم: محقق خراسانی در قضیه ی خود اشتباه کرده است و گفته است الفعل الاختیاری ما صدر عن اراده این کلام صحیح است ولی ناقص می باشد زیرا فعل اختیاری دو میزان دارد: یا باید از روی اختیار سر بزند یا از فاعـل مختـار سـر بزنـد. اراده اختیاری هست ولی لا بالمعنی الاول بل بالمعنی الثانی. یعنی از روی اختیار سـر نمی زنـد بلکه از فاعل مختار سـر می زنـد. در خداونـد هم همین گونه است یعنی خداوند این عالم را آفریده است ولی نه با اراده ی زائده زیرا خداونـد اراده ی حادثه نـدارد بلکه به این معنا است که جهان از خداونـد که مختار بالـذات است صادر شده است. ما توضیح این مطلب را در کتاب لب الاثر ذکر کرده ایم. الدلیل الرابع: داعویه الامر الی نفسه مولی می گوید: اقم الصلاه بداعی امرها در این حال هم صـلاه و هم بداعی امرها را باید به قصد امر بیاوریم. واضح است که صـلاه را می شود به قصد امر آورد ولی جزء دوم را نمی شود زیرا معنا نـدارد بگوییم: قصـد الامر را بایـد به نیت قصد الامر بیاورید. بنابراین امر خودش دعوت می کند که به داعی امر آورده شود. یلاحـظ علیه: مقـام محقق خراسانی بالاتر از این است که به این اسـتدلال تکیه کنـد زیرا اخـذ بـداعی الامر در متعلق برای خودش نیست بلکه در خدمت چیز دیگری مانند صلاه است. یعنی صلاه را برای ریا و یا شیطان نیاور بلکه برای خداونـد بیـاور. خلاـصه اینکه محقق خراسـانی دو دلیـل اول را رد کرده است و ما هم دو دلیل دیگر ایشان را که او قبول داشت. الدلیل الخامس: تقدم الشیء علی نفسه (دور) این دلیل در کفایه نیست. اصولیین می گویند: امر متوقف بر متعلق است. همـانطور که عرض متوقـف بر جـوهر است، امر هم احتیـاج به موضوع دارد و موضوع آن همـان متعلق است. بـا این بیـان دور واضـح می شود. زیرا در اقم الصـلاه بقصـد امرهـا، قصـد الامر متوقف بر امر است و امر هم موضوع آن می باشـد (بنابراین امر متقـدم از قصد الامر است). این در حالی است که امر متوقف بر متعلق است که همان صـلاه می باشد و متعلق همیشه متقدم بر امر است (بنـابراین امر متأخر از قصـد الامر است.) یلاحظ علیه: امری که در متعلق است غیر از امری است که شـما بایـد به آن نیت آن را بیاوریـد. امری که در متعلق است مفهوم امر است (امر بالحمـل الاـول) امـا امری که در متأخر است مصـداق امر می باشد. (امر بالحمل الشایع) پنج دلیل دیگر هم در ارشاد و کتب دیگر اقامه کرده ایم.

تعبدی و توصلی ۹۰/۱۱/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تعبـدی و توصـلی است و اینکه اگر مولی بگویـد: اکرم الوالـدین و نـدانیم آیا این امر تعبدی است که باید بداعی امر آوریم یا توصـلی چه باید بکنیم. تا قبل از شـیخ انصاری قائل بودند اصل در اوامر توصلی است زیرا اگر اصل تعبدی بود مولی می بایست در متعلق امر گوشزد می کرد که باید این امر بداعی امر باشد. از شیخ انصاری به بعد به اطلاق ده اشکال وارد شده است که گفتنـد مولی نمی توانـد قصـد امر را در متعلق اخـذ کند. در جلسه ی قبل پنج اشـکال را ذکر کرده ایم و اکنون دلیل ششم را نقل می کنیم دلیل شـشم عبارت است از توقف الشـیء علی نفسه این دلیل همان دلیل پنجم است و فقط تعبیر آن فرق می کنـد (در دلیـل پنجم گفتیم که عبـارت بود از تقـدم الشـیء علی نفسه) ما دیگر چهار دلیل باقی مانـده را ذکر نمی کنیم و غالب آنها از باب خلط بین حمل اولی و حمل شایع است. محقق خراسانی بعـد از قول به عـدم امکان اخـذ قصـد امر در متعلق مبحث دیگری را مطرح می کند: اخذ قصد الامر فی المتعلق بامرین: شـیخ انصاری نیز این بحث را مطرح می کند و می خواهد با این کار قصـد امر را در متعلق اخـذ کند. ایشان می فرماید: قصد امر را توسط دو امر می توان در متعلق اخذ کرد (با یک امر نمی شـود زیرا اشـکالات ده گـانه ی بر آن بـار می شود.) چگونگی اخـذ دو امر به این گونه است که ابتـدا مولی بگویـد: ایها المکلف اقم الصلاه لدلوک الشمس. بعد سکوت کند و سپس در امر دوم و در جمله ی دوم بگوید: امتثل الامر المتقدم بقصد امره. بـا این بیان هیـچ یک از اشـکالات قبل وارد نیست. زیرا امر اول بـدون هیـچ اشـکالی مطرح شـده است و قصـد امر با امر جداگانه ای واجب شده است. شیخ انصاری با این بیان قائل است که اصل در اوامر توصلی است زیرا هر چند مولی در امر اول نمی توانست وجوب قصـد امر را بیـان کنـد ولی چون امر دومی از او صادر نشـده است تا در آن قصـد امر واجب باشـد از این کشف می کنیم که قصـد امر مورد عنایت او نبوده و واجب مزبور توصـلی بوده است. محقق خراسانی در صـدد رد کردن بیان شیـخ انصاری است. او می گویـد: آیا در امر اول، بـدون قصد امر امتثال حاصل می شود یا نه؟ اگر امتثال حاصل می شود پس دیگر نیازی به امر دوم نیست و اگر امتثال حاصل نمی شود علت آن را می پرسیم. لابد علت عدم امتثال عدم وجوب قصد امر است بنابراین عقل حکم می کند که قصد الامر واجب است با این بیان احتیاجی به امر دوم نمی باشد. حضـرت امام قدس سره و مـا قائـل هستیم که حق بـا شـیخ انصـاری است. مـا می گوییم: مکلف بر سه قسم است. گاه قطع دارد امر توصـلی است. گاه شک دارد امر مزبور توصلی است یا تعبدی و گاه مکلفی است که جاهل مرکب است و اصلا به تعبدی و توصلی توجه ندارد. فرمایش محقق خراسانی در مورد اول و دوم صحیح است زیرا اولی یقینا دارد قصد قربت شرط نیست و مکلف دوم هم عقلش او را راهنمایی می کنـد که قصد قربت شـرط است. اما در شق سوم چنین چیزی نیست و تا تذکر مولی در امر دوم نباشد هرگز متوجه نمی شـود که امر اول بایـد به قصـد قربت اتیـان شـود یـا نه. ثم ان سیـدنا الاسـتاد قـدس سـره اشـکال دیگری به محقق خراسانی وارد کرده است و گفته است: دلیلی نـداریم که عبـد حتما بایـد غرض مولی را تحصـیل کند و چون احتمال می دهد که غرض مولی با قصد قربت تحصـیل شود متلزم باشد که قصد قربت را انجام دهد. چنین نیست عقل می گوید: آنی که مولی در زبان امر کرده است همان را باید بیاوری. مولی هم فرموده است: اقم الصـلاه و بس. بنابراین دلیل نداریم که قصد قربت هم شرط باشـد. دلیلی وجود نـدارد که هر چیز که در لزوم آن شـک کردیم را اتیـان کنیم. محقق بروجردی طرفـدار کلام محقق

خراسانی است و به شیخ انصاری اشکال می کند و می گوید: آیا امر اول مصلحت دارد یا نه؟ اگر مصلحت ندارد پس چرا امر کرده است پس امرش صوری است و امر صوری احتیاج به قصد قربت ندارد و اگر مصلحت دارد دیگر احتیاجی به امر دوم نیست. یلاحظ علیه: صلاه مصلحت دارد ولی نه به صورت علت تامه بلکه به صورت مقتضی می باشد. بنابراین اصل در اوامر توصلی است زیرا ما به اطلاق متعلق تمسک می کنیم زیرا مولی در امر خود قصد امر را اخذ نکرده است. (اشکالاتی که به این قول وارد شده بود را جواب دادیم.) همچنین اگر کسی نتواند اشکالات مزبور را حل کند او می تواند مشکل خود را از طریق دو امری حل کند به این بیان که اگر شارع دو امر نداشت می توان به همان امر اول تمسک کرد و گفت از اینکه امر دوم را بیان نکرده است علامت این است که قصد قربت واجب نبوده است. الاطلاق المقامی: این دلیل سوم کسانی است که قائل به اصاله التوصلیه هستند. ان شاء الله این دلیل را در جلسه ی بعدی توضیح می دهیم. بحث اخلاقی: قال علیه السلام من قصر فی العلم ابتلی بالهم اگر کسی در تلاش کوتاهی کند در آینده پشیمان می شود. بسیارند کسانی که تصور می کنند با تلاش مختصر می توانند به جایی برسند. چنین نیست، هر کس که هدف بلندی دارد باید برای رسیدن به آن تلاش کند. اگر عمل در کار نباشد هدف لازم دست یافتنی نیست. امیر مؤمنان علی علیه السلام در شعری می فرماید: بقدر الکد تکتسب المعالی فمن طلب العلی سهر اللیالی از امام قدس سره در تابستانی که در محلات بود پرسیدم که شما در محلات چه می کردید؟ فرمود: صبح که می شد قالیچه ای داشتم در حیاط می انداختم و از شش صبح تا دوازده مطالعه می کردم. اگر هم خسته می شدم مشغول نوشتن می شدم. حضرت امام قدس سره نقل می کرد که فرزند صاحب جواهر فوت کرده بود و غروب شد و نتوانستند او را دفن کنند. جنازه ی او را در یکی از مقبره ها گذاشتند تا فردا دفن کنند. صاحب جواهر همان شب نزد جنازه ی پسر آمد و کمی قرآن خواند و سپس همان مقدار که هر شب برای نوشتن جواهر وقت می گذاشت در کنار فرزند انجام داد.

ص: ۱۷۷

واجب توصلی و تعبدی ۹۰/۱۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث ما در این است که اصل در اوامر توصلی است یا تعبدی. اختلاف بین اصولیین را ذکر کردیم تا الآن هر چه خواندیم ادله ی کسانی است که قائل هستند اصل در اوامر توصلی است. (مگر اینکه شارع بگوید که عمل مزبور باید به داعی امر باشد.) ایشان به چند دلیل تمسک می کنند: گاه به اطلاق لفظی تمسک می کنند و گاه به اطلاق مقامی و گاه به اصل شرعی و گاه به اصل عقلی. بحث ما در دلیل اول که اطلاق لفظی است تمام شده است. دلیل ایشان و شش اشکال از ده اشکالی که به این دلیل وارد شده بود را مطالعه کردیم، طریق شیخ انصاری که قائل بود مشکل از طریق دو او امر حل می شود را نیز بررسی کردیم. الدلیل الثانی للقول بالتوصل الاطلاق المقامی: فرق اطلاق لفظی با اطلاق مقامی در این است که در اطلاق لفظی به اطلاق متعلق تمسک می کنیم. اطلاق لفظی در جایی است که متکلم می تواند قصد قربت را در متعلق اخذ کند. جایگاه اطلاق مقامی متعلق امر نیست. اطلاق مقامی یک مسأله ی عقلایی است به این معنا که بعضی از قیود ممکن است در غرض مولی مؤثر باشد ولی نوع مردم نسبت به این قیود توجه ندارند. بله کسانی مانند شیخ الرئیس به این قیود توجه دارند. در این

موارد اگر چنین قیودی در غرض مولی مؤثر باشد، مولی نباید سکوت کند بلکه باید با دلیلی روشن مردم را از آن با خبر کند. از این قیود می توان قصد الامر و قصد الوجه را مثال زد (قصد الامر همان قصد امر مولی است که مکلف باید عمل را به نیت تقرب بیاورد و قصد الوجه یعنی عمل را به سبب اینکه واجب یا مستحب است بیاورم هکذا قصد التمییز به این معنا که اجزاء واجبه را از اجزاء مستحبه جدا کنیم مثلا حمد واجب است ولی قنوت مستحب می باشد) بنابراین اگر مولی امری صادر کند و تصریح نکند که آن عمل باید به قصد امر، وجه و یا تمییز باشد متوجه می شویم که این قیودات در عمل دخیل نیستند و عمل مزبور واجب توصلی است نه تعبدی. شیخ انصاری در رسائل در یک مورد اطلاق مقامی را بیان کرده است و آن در مسأله ی قطع است. جایی که بحث امتثال اجمالی را مطرح می کند می گوید: اگر امتثال تفصیلی لازم باشد مولی باید آن را بگوید. (این نکته را در رحمه الله در حاشیه ی رسائل از شیخ انصاری نقل می کند) این دلیل خوب است ولی محقق خراسانی در صدد این است که این دلیل را رد کند و می گوید: بین قصد الامر و قصد الوجه و قصد التمییز فرق است. قصد الامر چیزی است که مردم به آن توجه دارند بله در مورد قصد الوجه و قصد التمییز حق با شیخ انصاری است. ادله القائلین بان الاصل التعبدیه: ما ادله ی قائلین به توصلی را ناقص رها کردیم و به دلیل های بعدی ایشان (اصل عقلی و اصل شرعی) نپرداختیم و به سراغ ادله ی قائلین به تعبدی رفتیم علت آن این است که بحث ما در ادله ی اجتهادیه می باشد از این رو وقتی ادله ی اجتهادی قائلین به توصل را ذکر کردیم به سراغ ادله ی اجتهادیه ی قائلین به تعبد می رویم وقتی این بخش تمام شد به سراغ اصول عملیه می رویم و دلیل طرفین را مطرح می کنیم. شیخ انصاری با یک آیه و یک حدیث برای مدعا استدلال می کند: الدلیل الاول: در سوره ی بینه می خوانیم: وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفاءَ وَ يُقِيمُوا الصَّلاةَ وَ يُؤْتُوا الزَّكاةَ وَ ذلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ (بینه / ۵)یعنی اهل کتاب همگان مأمور هستند که خدا را بپرستند و غیر خدا را نپرستند. مراد از (الدین) در این آیه همان اطاعت است. شیخ انصاری در تفسیر آیه می فرماید: غایت تمامی اوامر عبادت خداوند است. یلاحظ علیه: ذکر (مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ) قرینه بر این است که اطاعت خالص برای خداوند باشد بنابراین معنای آیه این است که در قلمرو عبادت نباید فرد دچار ریا و سمعه و یا متابعت هوی و هوس شود بلکه باید در عبادت مخلص باشد و فقط برای خدا عبادت کند. حتی اوامر توصلی مانند صله ی رحم هم باید برای خدا باشد و در مسیر اطاعت خداوند انجام شود نه به سبب چیزی دیگر. به عبارت دیگر شیخ می گوید: و ما امروا بشیء الا ان الغایه من الامر عباده الله و ما می گوییم: و ما امروا فی موضع العباده الا بالاخلاص. مضمون این آیه در سوره ی توبه هست آنجا که خداوند می فرماید: اتَّخَذُوا أَحْبارَهُمْ وَ رُهْبانَهُمْ أَرْباباً مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ الْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَ ما أُمِرُوا إِلاَّ لِيَعْبُدُوا إِلهاً واحِداً (توبه / ۳۱) یعنی همه باید در مقام عبادت فقط خدای یگانه را اطاعت کنند نه چیز دیگری را. الدلیل الثانی للشیخ: انما الاعمال بالنیات این روایت در صحیح بخاری وجود دارد و بخاری در اول کتاب بدون مقدمه این حدیث را از پیامبر اکرم (ص) نقل می کند. شیخ انصاری می فرماید: هر عملی باید به نیت اتیان برای خداوند باشد. یعنی هر عملی اگر برای خداوند باشد ثواب دارد و الا نه. مثلا اگر میت را دفن کنیم ولی نه به خاطر اطاعت فرمان خدا این عمل بی فایده است. یلاحظ علیه: ذیل حدیث ناظر بر این است که پیامبر اکرم (ص) در مقام بیان ثواب و عقاب است (و لکل امریء ما نوی). یعنی عمل بستگی به کیفیت نیت دارد اگر ضرب یتیم برای ادب باشد خوب است ولی اگر برای ایذاء باشد بد است. حدیث در مقام بیان این نیست که عمل باید به نیت اتیان برای خدا باشد. این روایت ناظر به پاک بودن نیت و پاک نبودن آن است. الدلیل الثالث للمحق النائینی: محقق نائینی از استادش مرحوم کلباسی که از علمای اوائل قرن چهاردم هجری است نقل می کند: تمام اوامر برای این است که در عبد حرکت و داعی ایجاد شود تا فعل را برای آمر اتیان کند. در نتیجه اگر برای مولی اتیان شود غرض مولی حاصل می شود و الا غرض او تأمین نمی شود. یلاحظ علیه: ما

می گوییم اوامر برای این است که عبد به سوی فعل حرکت کند و اصل فعل را اتیان کند نه اینکه فعل را برای خدا بیاورد. به این معنا که اگر مولی نمی فرمود: میت را باید دفن کنید ما این کار را نمی کردیم ولی وقتی این امر صادر شد ما هم میت را دفن می کنیم ولی دلیل نداریم که حتما باید عمل را برای خداوند انجام دهیم. تم الکلام فی الادله الاجتهادیه للقائلین بالتعبد. ما هو مقتضی الاصل فی المسئله: الاصل اما عقلی و اما شرعی: مراد ما از اصول عقلی عقاب بلا بیان است که همان برائت می باشد. مراد ما از اصول شرعیه حدیث رفع است. ابتدا در اصل عقلی بحث می کنیم و می گوییم: مقتضای اصل عقلی توصلی است زیرا عقاب بلا بیان قبیح است. به این بیان که اگر لازم بود در کنار اوامر مولی قصد امر هم نیت شود مولی می بایست آن را بیان می کرد. از اینکه مولی چنین کاری نکرده است عقل می گوید: عقاب بلا بیان قبیح است و اگر مولی نگوید و بعد به سبب عدم اتیان، عبد را عقاب کند این عقاب قبیح است. به تعبیر امام قدس سره اصل عمل یقینا واجب است ولی اینکه علاوه بر اصل عمل آیا کلفت زائده ای هم در کار است به این معنا که آیا باید عمل برای خدا اتیان شود چیزی است که بیان زائد می خواهد که اگر بیانی وجود نداشته باشد عقل حکم به عدم وجوب می کند. (بله در مواردی مانند نماز و روزه دلیل خاص بر این کلفت زائده داریم.) ثم ان المحقق الخراسانی اورد علی هذا الاستدلال بما هذا خلاصته: بین شک در مکلف به و بین شک در امتثال تفاوت است. در شک در مکلف به قائل به برائت هستیم. مثلا مولی فرموده است صل و نمی نمی دانم آیا قنوت هم واجب است یا نه در این حال به سبب قبح عقاب بلا بیان حکم به عدم وجوب آن می کنیم. در شک در مکلف به کلا ـ او جزئا برائت عقلی جاری می شود. در ما نحن فیه شک در مکلف به نیست بلکه شک در کیفیت امتثال است یعنی من نمی دانم صله ی رحم بدون قصد قربت کافی است یا نه و آیا موجب امتثال می شود یا نه؟ عقل می گوید: در شک در امتثال باید احتیاط کرد و جزء و شرط مشکوک (قصد قربت) را آورد. نام دیگر این نوع شک، شک در سقوط است. ان شاء الله فردا اشکال صاحب کفایه را بررسی می کنیم.

ص: ۱۷۸

واجب تعبدی و توصلی ۹۰/۱۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که اگر شک کنیم امری تعبدی است یا توصلی مقتضای ادله ی اجتهادیه و اصول عملیه چیست. گفتیم اگر مولی بتواند لزوم قصد الامر را در متعلق امر اول و یا در امر دوم اخذ کند و این کار را نکند از آن می توان عدم لزوم قصد الامر را فهمید. حال اگر نتواند قصد الامر را اخذ کند و در نتیجه دست ما از اطلاق لفظی و مقامی (ادله ی اجتهادیه) کوتاه باشد مقتضای اصول عملیه چیست. گفتیم: اصل گاهی عقلی است و گاه شرعی مقتضای اصل عقلی، برائت از تعبدیت است زیرا عقاب بلا بیان قبیح است. اگر مولی نمی توانست قصد الامر را در متعلق اخذ کند می بایست در امر دوم بیان کند و حال که چنین بیانی از او صادر نشده است نباید عبد را به سبب عدم اتیان به داعی امر عقاب کند و این عقاب قبیح است. محقق خراسانی به این استدلال اعتراض دارد و می فرماید: اینجا جای اصل عقلی جاری نیست به این بیان که گاه در متعلق شک می کنیم و گاه در امتثال. شک در متعلق مانند این است که مولی می فرماید: صل صلاه الظهر و ما شک داریم آیا قنوت هم واجب است یا نه. در این حال می گوییم اگر قنوت واجب بود شارع می بایست بیان می کرد و حال که چنین نکرده نباید ما

را عقـاب کنـد. ولی اگر در امتثال شک کنیم یعنی شک کنیم که آیا تکلیف از گردن ما ساقط شـده است دیگر برائت جاری نیست. یعنی مولی بیان لازم را صادر کرده است و من شک دارم آیا تکلیف مولی بدون قصد الامر ساقط می شود یا نه در این حـال عقـل حکم به اشـتغال می کنـد. یعنی بایـد عمل را با قصـد الامر اتیان کنم. یلاحظ علیه: جواب نقضـی: فرقی بین این دو نیست اگر بیان محقق خراسانی در شک در سقوط کافی باشد باید در شک در متعلق هم همین حرف را بزنیم. یعنی اگر شک کنیم نماز با قنوت واجب است یا بدون قنوت در آنجا هم می گوییم: شک داریم آیا غرض مولی بدون قنوت حاصل می شود یا نه و عقل بایـد بگویـد: برای تحصـیل غرض مولی باید نماز را با قنوت اتیان کرد. هر دو مورد در سـقوط امر مولی و حصول غرض مولی مشترکنـد و فرقی بین این دو نیست. جواب حلی: مـا تـابع بیـان مولی هستیم نه تابع غرض مولی. اگر مولی وجوب قنوت را بیـان نکرده باشـد می گوییم: قنوت واجب نیست. هکـذا اگر بـداعی الامر را نفرموده باشـد می گوییم: آن هم واجب نیست. ما تابع حجت هستیم و حجت اگر بر غیر قنوت و بر غیر داعی الامر اقامه شود ما بایـد همان را بنـد کنیم. مضافا بر اینکه اگر تـابع غرض مولی باشـیم کـار بسـیار سـخت می شود و بایـد در همه ی مسائل احتیاط کنیم. مثلا اگر شک کنیم که غرض مولی در مورد نمـاز در صورتی حاصل می شود که حتما با عمامه و تحت الحنک اقامه شود در این حال می بایست نماز با در این حالت بخوانیم و هکذا. خلاصه اینکه اصل عقلی برائت است. اما برائت شرعی: برائت شرعی همان حدیث رفع است. ما در این مورد هم برائتی هستیم. زیرا قصـد الـامر از مما لا یعلمون است و در نتیجه برائت جاری است. محقق خراسانی در این مورد هم قائل است که برائت شـرعی جاری نیست و می گوید: برائت شرعی در جایی جاری است که رفع و وضعش به دست شارع باشـد ولی اگر وضـعش در اختیار شارع نباشـد رفعش هم در اختیار او نیست. بنابراین اگر گفتیم شارع نمی توانـد قصـد داعی الـامر را در متعلق اخـذ کنـد بنـابراین آن را رفع هم نمی توانـد بکنـد. یلاحـظ علیه: چگونه امکـان دارد چیزی در غرض مولی مدخلیت داشته باشد ولی وضع آن به دست مولی نباشد. یعنی چیزی محبوب مولی باشد ولی دهان او بسته باشد و نتواند آن را بیـان کنـد. مسـأله ی داعی الـامر هم از همین بـاب است. آقـا ضـیاء عراقی در این مورد مطابق اسـتاد خود محقق خراسانی می فرمایـد: اگر اصل عقلی جاری نباشـد اصل شـرعی هم جاری نمی باشـد. ایشان سه صورت فرض می کند و رد هر سه صورت قائـل است که برائت شـرعی جـاری نیست:امکـان اخـذ در متعلـق هست و مـولی می توانـد قیـد بـداعی الـامر را در متعلق اخذ کند.بـداعی الامر را در متعلق می شود اخـذ کرد اما این کار در امر اول امکان پذیر نیست و فقط در امر دوم امکان دارد.هرگز نمی توان بـداعی الـامر را در متعلق اخـذ کرد (نه در امر اول و نه در امر دوم) اما در فرض اول برائت شـرعی جاری نیست زیرا برائت عقلی جاری نیست و عقل می گویـد بایـد غرض مولی را تحصـیل کرد و حتما بداعی الامر را اتیان کرد از این رو دیگر نوبت به برائت شـرعی نمی رسد زیرا عقل قبلا بیان کرده است. حکم عقل به احتیاط و اتیان قصد قربت بیان محسوب می شود و برائت شـرعی که رفع ما لا یعلمون است دیگر جایگاهی ندارد. زیرا به سـبب حکم عقل علم حاصل شده است. یلاحظ علیه: مـا حکم عقـل را قبول نکردیم و گفتیم برائت عقلی جاری است زیرا گفتیم که ما تابع حجت مولی هستیم نه تابع غرض مولی. به بیـان دیگر: عقل گاه حکم واقعی را بیان می کنـد و می گویـد: الظلم قبیـح و العـدل حسن. در این صورت واضـح است که نوبت به برائت شـرعی نمی رسد زیرا شرع مقدس یک رسول ظاهری دارد و یک رسول باطنی که همان حکم عقل است. ولی اگر حکم عقـل به لسـان شـک باشـد یعنی بگویـد: اگر شـک کردی بـداعی الـامر را بیاور. در این حال حکم عقل نمی تواند حـاکم بر رفع عن امتی مـا لاـ یعلمون باشـد. زیرا حکم عقـل در این حالت به صورت حکم واقعی نیست بلکه به صورت حکم ظـاهری و در صورت شـک است. امـا در فرض دوم می فرمایـد: در این حال برائت شـرعی به کار نمی آیـد زیرا اجرای برائت شرعی ثـابت نمی کنـد که اتیـان بـدون داعی الـامر تمـام مأمور به است مگر اینکه قائل به اصل مثبت شویم. یعنی اگر امر دوم

نیامده باشد و ما بگوییم به سبب رفع ما لا یعلمون، بداعی الامر شرط نیست این به تنهایی به کار نمی آید مگر اینکه قائل به اصل مثبت شویم و اضافه کنیم: پس امر مزبور (مانند اکرام والدین) تمام المطلوب و تمام الموضوع است. یلاحظ علیه: ما تابع این نیستیم ثابت کنیم اکرام بدون داعی الامر تمام الموضوع و تمام المطلوب و تمام المامور به است. به مولی می گوییم: هر چند در امر اول نمی توانستی بداعی الامر را ذکر کنی ولی چرا در امر دوم ذکر نکردی بنابراین ما به همین عدم بیان اخذ می کنیم و قائل به عدم لزوم می شویم. اما در فرض سوم: حق با محقق عراقی است زیرا اگر مولی نه در امر اول و نه در امر دوم نتواند لزوم بداعی الامر را بیان کند دیگر برائت شرعی جاری نمی شود ولی این فرض یک فرض باطل است زیرا امکان ندارد چیزی در غرض مولی دخیل باشد ولی او نتواند آن را بیان کند. بعد محقق خراسانی برای قصد الامر چند معنا ذکر کرده است آنجا که می فرماید: المبحث الخامس: ان التقرب المعتبر فی التعبدی ان کان بمعنی قصد الامتثال... ما می خواهیم ثابت کنیم که مراد از قصد قربت همان قصد امتثال و قصد امر است. بله اگر بگوییم در قصد الامر همین که لله باشد و مصلحت و حسن ذاتی داشته باشد کافی است. این مباحثی که مطرح می کنیم سالبه به انتفاء موضوع می باشد. این همان است که محقق خراسانی می فرماید: و اما اذا کان بمعنی الاتیان بالفعل بداعی حسنه و کونه ذا مصلحه او له تعالی... اگر این کلام را قبول کنیم اصل در اوامر توصلی می شود زیرا اتیان بداعی حسنه، اتیان بداعی ذا مصلحه و اتیان بداعی لله تبارک و تعالی همه در متعلق قابل اخذ است و اگر مولی بیان نکرده باشد دلیل بر عدم لزوم آنها است. مشکل فقط در صورتی بود که قائل شویم مقوم عبادت آوردن آن بداعی الامر است که آن اشکالات ده گانه بر آن بار می شد که می گفتند مولی نمی تواند آن را در متعلق اخذ کند و الا اگر مراد از قصد الامر آوردن آن بداعی الامر نباشد بلکه آوردن آن لله تعالی و موارد دیگر باشد یقینا قابل اخذ در متعلق است. امام قدس سره قائل بود همین که عبادت لله تعالی باشد کافی است. خداوند در قرآن می فرماید: قل انما اعظکم بواحده ان تقوموا لله.

ص: ۱۷۹

مقتضای اصل در مورد شک در نوع امر ۹۰/۱۲/۰۱

Your browser does not support the audio tag.

مقتضای اصل در موارد زیر چیست؟ اذا دار امر الشیء بین کونه واجبا نفسیا او غیرا (مثلا غسل جمعه نمی دانیم آیا مستحب نفسی است یا اینکه مقدمه ی نماز جمعه است. اگر مستحب نفسی باشد حتی کسی که به نماز جمعه نمی رود می تواند آن را انجام دارد ولی اگر مستحب غیری باشد فقط مخصوص کسانی است که به نماز جمعه می روند.) اذا دار امر الشیء بین کونه واجبا تعیینیا او تخییریا (مثلا- نماز جمعه در زمان غیبت واجب تعیینی است یا اینکه فرد بین نماز ظهر و جمعه مخیر است.) اذا دار امر الشیء بین کونه واجبا عینیا او کفائیا (جنگی بین اسلام و کفر رخ داده است و من نمی دانم آیا جبهه رفتن برای من واجب عینی است یا اینکه من به الکفایه در جبهه وجود دارند یا اینکه در این زمان که اسلام مورد هجوم است و من که طلبه شده ام و چند سالی از سهم امام علیه السلام استفاده کردم آیا ادامه ی تحصیل برای من واجب عینی است یا کفایی) محقق خراسانی در چند سطر این مبحث را تمام کرده است. ما معتقدیم که با سه دلیل می توان ثابت کرد اصل این است که واجب نفسی است نه غیری، تعیینی است نه تخییری و عینی است نه کفایی. الطریق الاول: مقتضی الاطلاق (صاحب کفایه فقط همین

را ذکر کرده است) مراد ما از اطلاق، اطلاق لفظی است یعنی مولی بگوید: اعتق رقبه و نگوید حتما باید مؤمنه باشد در این حال می گوییم که کافره هم کافی است. اطلاق در این مقام به معنای سکوت مولی در مقام امر است. محقق خراسانی اضافه می کند سکوت مولی دلیل بر این است که واجب نفسی، تعیین و عینی است زیرا این سه واجب احتیاج به قید ندارند ولی سه تای دیگر به قید زائدی احتیاج دارند. اما در غیری می گوییم: یجب اذا وجب شیء آخر (مثلا غسل جمعه واجب است اگر نماز جمعه واجب باشد) در تخییری می گوییم: یجب اذا لم یات بشیء آخر (مثلا نماز جمعه واجب است در صورتی که نماز ظهر خوانده نشود) در واجب کفایی می گوییم: یجب اذا لم یقم به فرد آخر. بنابراین حال که مولی به شکل مطلق امر کرده است و قید نیاورده است باید حمل بر نفسی، تعیینی و عینی شود. ثم ان سیدنا الاستاذ اشکلی علی المحقق الخراسانی ما هذا حاصله: یک مقسم داریم و دو قسم. هر یک از این دو قسم با قید زائد از مقسم جدا می شوند. مثلا انسان مقسم است و ابیض و اسود دو قسم آن هستند. در این حال هم ابیض احتیاج به قسم دارد و هم اسود. در ما نحن فیه هم مقسم، وجوب است و دو قسم آن واجب نفسی و واجب غیری است. در این حال همانطور که غیری قید می خواهد نفسی هم به قید احتیاج دارد و معنا ندارد احد القسمین احتیاج به قید داشته باشد و دیگری نداشته باشد و الا یلزم ان یکون القسم عین المقسم. بنابراین همانطور که سکوت مولی دلیل بر اولی نیست، دلیل بر دومی هم نمی باشد. بنابراین الواجب النفسی قید می خواهد و آن اینکه: هو ما وجب لنفسه یا ما وجب سواء وجب شیء آخر ام لم یجب. این دو قید در تعیینی و در عینی هم وجود دارد. بنابراین سکوت مولی دلیل بر هیچ طرف نیست بنابراین دلیل اجتهادی برای تعیین وجود ندارد و سکوت مولی موجب اجمال می شود. یلاحظ علی کلام الامام قدس سره: این بیان بسیار خوب است اما از دیدگاه فلسفی کاربرد دارد ولی از نظر عرف چنین نیست. اگر مولی امر کند و قید نیاورد عرفا می گویند که این قالب امر نفسی، تعیین و عینی است. الطریق الثانی: مقتضی حکم العقل فی مجالی العبودیه در این وجه به حکم عقل تمسک می کنیم نه اطلاق و می گوییم: در دایره ی عبودیت اگر مولی عبد را به چیزی امر کند او باید آن را بیاورد و احتمال اینکه این واجب غیری باشد و بگوید که لعل غیر واجب نیست این احتمال عقلایی نمی باشد. همین که مولی می گوید: اغتسل یوم الجمعه یعنی باید غسل کنی و احتمال اینکه این وجوب ناشی از وجوب نماز جمعه باشد و شما هم مسافرید و جمعه بر شما واجب نیست و در نتیجه غسل هم نکنید، احتمالی عقلایی نیست. همچنین اگر مولی بفرماید: اذا نودی للصلاه من یوم الجمعه و شما بگویید شاید این وجوب تخییری باشد و همان نماز ظهر هم کافی باشد این احتمال عقلایی نیست. هکذا اگر مولی دستور جهاد صادر کند و شما بگویید من به الکفایه وجود دارند و وجوب از من ساقط است. این بحث را در حمل امر بر وجوب هم مطرح کردیم و گفتیم امر باید حمل بر وجوب شود و وجوب از مدالیل لفظیه نیست بلکه عقلیه است. یعنی در دایره ی عبودیت اگر مولی امر کرد، عبد باید آن را اتیان کند و به احتمال اینکه این امر مستحب بوده است نمی تواند از امتثال سرپیچی کند. ما در آنجا گفتیم که امر بر بعث وضع شده است و بعث هم بین واجب و مستحب مشترک است ولی در دایره ی عبودیت و مطابق نظر عرف می گویند: امر مولی جواب می خواهد و ما یا باید دلیل کافی بر استحباب داشته باشیم و یا اینکه حتما باید امر را امتثال کنیم. ان شاء الله فردا به طریق سوم می پردازیم.

ص: ۱۸۰

امر عقیب حذر ۹۰/۱۲/۰۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مورد این است که اگر امری وارد شده باشد و ندانیم واجب نفسی است یا غیری و یا واجب تعیینی است و یا تخییری و یا واجب عینی است و یا کفایی، در این حال چه وظیفه ای داریم. گفته شده است که وظیفه در این حال، نفسی، تعیینی و عینی است. دو طریق را بیان کردیم و اکنون به بیان طریق سوم می پردازیم: الطریق الثالث: مدخلیه العنوان فی تعلم الحکم (البته این دلیل برای شک در تعیینی و تخییری و شک در عینی و کفایی خوب است.) در واجب تعیینی، عنوانِ مکلف به، خود آن شیء است. مثلا در وجوب نماز جمعه، خود نماز جمعه عنوان است و مدخلیت دارد. ولی اگر واجب تخییری باشد در این حال عنوانِ مکلف به، مدخلیت ندارد آنی که مدخلیت دارد احد الفعلین است. مثلا در اذا افطرت فکفر اما بالاطعام او بعتق الرقبه. در این حال عنوان (اطعام و عتق) مدخلیت ندارد بلکه احد الفعلین مدخلیت دارد. چون ظاهر دلیل این است که عنوان مدخلیت دارد بنابراین واجب، تعیینی می شود نه تخییری. عین همان بیان در واجب عینی و کفایی می آید. به این بیان که در واجب عینی آنی که مدخلیت دارد عنوان مکلف است. یعنی اگر واجب عینی باشد شخص من که مکلف هستم باید واجب را انجام دهد. ولی اگر واجب کفایی باشد شخص مکلف به مدخلیت ندارد بلکه احد الاشخاص مدخلیت دارد یعنی هر کس که آن را انجام دهد کفایت می کند و از آنجا که ظاهر دلیل این است که هر شخص از مکلف باید جداگانه این عمل را انجام دهد بنابراین باید حمل بر واجب عینی شود. (مثلا یا ایها الذین آمنوا ظهور در این دارد که هر کس به تنهایی باید این عمل را انجام دهد) (باید توجه داشت که در بحث واجب تعیینی و تخییری از عبارت شخص مکلف به استفاده کردیم و در واجب عینی و کفایی از عبارت شخص مکلف) یلاحظ علیه: اگر این مبنا درست باشد حق با ایشان است. یعنی اگر بتوانیم بگوییم که فرق بین تخییری و تعیینی در این است که در اولی شخص مکلف به مراد است و در دومی احد الافعال و همچنین بتوانیم بگوییم که اختلاف در عینی و کفایی در این است که در اولی شخص مکلف مراد باشد و در دومی احد الافراد در این حال این کلام صحیح است. البته ما این مبنا را قبول نداریم و ان شاء الله در اواخر بحث اوامر می گوییم: که فرق بین آنها چیز دیگری است. در آنجا می گوییم که تعیینی و تخییری هر دو از نظر ساختار یکی هستند در تعیینی عنوان مکلف به مؤثر است با این حال که مکلف به یکی است و در دومی هم عنوان مکلف به مؤثر است با این حال که مکلف به و آنی که واجب است دو چیز است. (در اولی یک چیز واجب است و در دومی دو چیز) غایه ما فی الباب غرض بین این دو فرق می کند در تعیینی غرض به شیء واحد قائم است ولی در دوم غرض به این گونه است که هر کدام را که انجام دهیم غرض حاصل می شود و دیگر لازم نیست طرف دیگر را انجام داد. (خلاصه اینکه در تخییری کلا الافعال واجب است نه احد الافعال ولی اگر یکی از اطراف را اگر بیاوریم غرض مولی حاصل می شود و وجوب ساقط می گردد.) ممکن است سؤال شود حال که اگر یک طرف را اتیان کند غرض مولی حاصل می شود پس چرا مکلف به متعدد است. در جواب می گوییم: به سبب اینکه مکلف ها فرق می کنند، یکی می تواند فقط شصت روز روزه را بگیرد و دیگری اطعام ستین مسکین از این رو مکلف به ها هم متعدد شده است. و من هنا فرق بین عینی و کفایی نیز واجب می شود. در عینی بر همه واجب است و در کفایی هم بر همه واجب است با این فرق که در کفایی اگر عده ای بر انجام واجب اقدام کنند غرض مولی حاصل می شود ولی در واجب عینی غرض به این حاصل می شود که هر کدام به تنهایی واجب را انجام دهند. المبحث السادس: (این مبحث در کفایه مبحث هفتم است.) اذا جاء الامر بعد الحذر اگر اول نهی بیاید و چیزی حرام باشد و بعد امر بیاید حکم امر چیست؟ گاه تعبیر می کنند که اگر امر بعد از توهم حذر (نهی) باشد یعنی مولی تصور می کند که چیزی حرام است و بعد مولی امر می کند در این حال مفاد امر

چیست؟ مثلا قرآن مجید می فرماید: یسئلونک عن الشهر قتال فیه قل قتال فیه کبیر و صد عن سبیل الله فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشرکین حیث وجدتموهم در این آیه ابتدا حرمت قتال در شهر حال بیان می شود. (قل قتال فیه کبیر) بعد امر صادر می شود. (فاقتلوا المشرکین) ههنا اقوال اربعه: القول الاول: امر افاده ی وجوب می کند. القول الثانی: امر افاده ی ترخیص می کند یعنی نهی قبلی برداشته شده است. القول الثالث: امر تابع ما قبل النهی است. مثلاـ قرآن مجید می فرماید: (فاذا حللتم فاصطادوا) در این آیه امر بعد از نهی صادر شده است که نهی همان حرمت صید برای محرم است. قائل به این قول می گوید که این امر بر می گردد به صید قبل از احرام. القول الرابع: امر در این حال مجمل است و بین وجوب و ترخیص مردد است و دلالت بر هیچ چیز ندارد. اما الدلیل للقول الاول: امر دلالت بر وجوب دارد. یلاحظ علیه: این وجوب از کجا استفاده می شود؟ از ایشان می پرسیم که امر به چه دلیلی دلالـت بر وجوب دارد؟ ما قبلاـ سه مبنا را ذکر کرده بودیم. یکی این بود که لفظ امر لغه برای وجوب وضع شده است. دوم اینکه وجوب مقتضای اطلاق است یعنی بعث از نظر اطلاق مساوی با وجوب است و قیدی نمی خواهد اما مستحب به قید احتیاج دارد. مبنای سوم که مبنای ما بود حکم عقل بود یعنی عقل می گوید: دعوت مولی نمی تواند بدون جواب باشد. هیچ یک از این سه مبنا در امر بعد از حذر به درد نمی خورد. اما مبنای اول که امر لغه برای وجوب وضع شده است در اینجا به کار نمی آید زیرا مطابق اول که امر دلالت بر وجوب می کند مربوط به جایی است که قرینه بر خلاف نباشد و حال آنکه وجوب نهی قرینه بر خلاف است. اما اگر مبنای شما دومی باشد باز هم در اینجا کاربرد ندارد زیرا اطلاق در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد. اما اگر مبنای شما سومی باشد که امر مولی نمی تواند بدون جواب باشد می گوییم آن هم در اینجا جاری نیست زیرا این هم در جایی است که قرینه بر خلاف نباشد. اما الدلیل للقول الثانی: که امر دلالت بر ترخیص می کند. این قول تا حدی عرفی است. مثلا اگر دولت تصمیم بر اجرای حکومت نظامی بگیرد و بگوید هیچ کس حق ندارد شب بیرون آید. بعد از خروج از وضعیت بحرانی می گوید: ای مردم خارج شوید. این دلالت بر این دارد که آن منع قبلی برداشته شد. یلاحظ علیه: این کلام خوب است ولی در همه ی موارد قابل اجرا نیست. اما الدلیل للقول الثالث: که باید به حکم ما قبل نهی رجوع کنیم یلاحظ علیه: دلیلی بر این قول وجود ندارد و چرا باید حکم ما قبل از نهی را به زمان حال بکشانیم؟ اگر بگویید به سبب استصحاب است می گوییم در استصحاب شرط است که حالت سابقه تا زمان حال باقی باشد و حال آنکه در ما نحن فیه چنین نیست زیرا سابقا قبل از احرام صید حلال بود و بعد صید حرام شد و الآن هم از احرام بیرون آمدیم. حلیت سابق با حرمت که در وسط آمده قطع شده است و استصحاب جاری نیست. مثلا قرآن می فرماید: (وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْمَحيضِ قُلْ هُوَ أَذىً فَاعْتَزِلُوا النِّساءَ فِي الْمَحيضِ وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ فَإِذا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّه) در این آیه ابتدا نهی از نزدیکی در حال حیض صادر شده است و بعد امر آمده است (فَأْتُوهُنَّ) قائل به این قول می گوید: این امر به قبل از حالت حیض بر می گردد یعنی هر چهار ماه یک بار واجب است (و سایر احکام) ما می گوییم: این استصحاب جاری نیست زیرا حکم سابق قطع شده است. اما القول الرابع: امر مزبور بین وجوب و ترخیص مردد است (بله در هر صورت بیانگر این است که نهی قبلی باقی نیست) حل این قول را به خودتان وا می گذاریم.

ص: ۱۸۱

دلالت امر بر مره و تکرار ۹۰/۱۲/۰۳

المبحث السابع: (این مبحث در کفایه مبحث هشتم است) هل الامر یدل علی المره و التکرار او لا؟ اگر مولی به چیزی امر کند آیا این دلالت بر این دارد که آیا باید یک بار یا چند بار بیاوریم یا اینکه اصلا بر این مطلب دلالتی ندارد. بنابراین سه احتمال وجود دارد: دلالت بر مره، دلالت بر تکرار، عدم دلالت بر هیچ کدام بلکه باید مره و تکرار را از قرینه ی خارج به دست آوریم. قبل از ورود به بحث چند مطلب را به عنوان مقدمه بیان می کنیم: المطلب الاول: این بحث در جایی است که قرینه ی خارجی بر مره و تکرار نباشد و الا مطابق همان قرینه عمل می کنیم و بحثی نیست. مثلا در نماز قرینه داریم که باید هر روز آن را تکرار کرد و یا در حج قرینه ی خارجی داریم که یک بار کافی است. این موارد از بحث خارج است. المطلب الثانی: محل نزاع در کجاست؟ آیا محل نزاع در هیئت امر است یا در ماده ی امر یا اینکه نزاع در هر دو جاری است؟ صاحب فصول مدعی است که محل نزاع هیئت امر می باشد. به این دلیل که علماء ادب متفقند که ماده فقط بر طبیعت دلالت می کند و اضرب فقط دلالت بر طبیعت زدن دارد و در آن نه وحدت وجود دارد و نه کثرت. سکاکی می گوید: مصدری که مجرد از الف و لام و تنوین باشد فقط دلالت بر طبیعت صرف می کند. (زیرا الف و لام ممکن است دلالت بر کثرت کند مانند احل الله البیع و تنوین نیز ممکن است دلالت بر وحدت داشته باشد.) بنابراین بحث فقط در هیئت است. محقق خراسانی بر ایشان ایراد کرده می فرماید: این مسأله مبنی بر این است که ماده ی مشتقات مصدر باشد. در این حال اضرب که امر است ماده ای دارد که همان مصدر است و مصدر دلالت بر طبیعت می کند. ولی از کجا که ماده ی مشتقات مصدر باشد؟ این احتمال هست که مصدر، خود جزء مشتقات باشد و ماده ی اضرب عبارت از ضاد، راء و باء باشد که هیئتی ندارد. امام قدس سره در تهذیب اشکال محقق خراسانی را رد کرده است. می فرماید: هرچند ماده ی مشتقات مصدر نیست ولی آن ماده (ضاد، راء و باء) در مصدر هم وجود دارد. بنابراین وقتی مصدر دلالت بر مره و تکرار نکند از این رو ماده هم دلالت بر مره و تکرار نخواهد کرد. المطلب الثالث: ما الفرق بین الدفعه و الدفعات و الفرد و الافراد؟ گاه می گویند: آیا امر دلالت بر دفعه و دفعات می کند یا نه و گاه می گویند: آیا امر دلالت بر فرد و افراد می کند یا نه. اگر سخن از حرکت واحده باشد مثلا غلامی با یک حرکت کاری را انجام دهد به آن دفعه می گویند و اگر دوبار حرکت کند به آن دفعات می گویند. اما فرد یک مصداق است و افراد چند مصداق. بنابراین گاه دفعه یک فرد است مثلا غلامی در یک دفعه یک چایی می آورد و گاه دفعه همرا با افراد است مثلا همان غلام در یک دفعه چند چایی می آورد. بنابراین در هر فرد دفعه وجود دارد ولی دفعه گاه فرد است و گاه افراد. المطلب الرابع: هل المراد من المره و التکرار، الدفعه و الدفعات او الفرد و الافراد؟ صاحب فصول قائل است که مراد دفعه و دفعات می باشد زیرا اگر مراد فرد و افراد باشد دیگر نمی توان این مسأله مسأله ی مستقلی باشد بلکه باید در ذیل مسأله ی آینده مطرح شود که عبارت است از اینکه هل الاوامر تتعلق بالطبیعه او تتعلق بالفرد و علی القول بتعلقه بالفرد آیا مراد فرد واحد است یا اینکه افراد متعدد مراد هستند. این در حالی است که علماء این مسأله را مستقلا عنوان کرده اند بنابراین معلوم می شود که مراد از مره و تکرار فرد و افراد نیست بلکه مراد دفعه و دفعات می باشد. صاحب کفایه همین مقدار از کلام صاحب فصول را نقل می کند و بعد به آن اشکال می کند. محقق خراسانی کلام صاحب فصول را کامل نقل نمی کند باید مطلب دیگری از کلام ایشان را نیز بیان کرد بعد از آن اشکال محقق خراسانی واضح خواهد شد. آن مطلب این است که صاحب فصول اضافه می کند: اگر مراد از مره و تکرار فرد و افراد باشد این مسأله باید علی کل تقدیر و در هر دو شق در مسأله ی آینده بحث شود و حال آنکه در شق ثانی مطرح است ولی بنا بر شق اول که طبیعت است مطرح نیست زیرا مراد از طبیعت یک مفهوم مجرد و لیسیده از فرد است و طبیعت تناسبی با فرد و افراد ندارد. اما اشکال محقق خراسانی به صاحب فصول: صاحب فصول مسأله ی دوم را خوب معنا نکرده است. از طبیعت دو معنا اراده می شود گاه طبیعت می گویند و از آن مفهومی که در ذهن است اراده

می شود در این صورت حق بـا صـاحب فصول است زیرا طـبیعت در این صورت مفهوم است و مفهوم مجرد از فرد و افراد می باشـد. ولی طـبیعت گـاه معنـای دیگری دارد و آن طبیعت موجوده است. بله طبیعت موجوده مشـخصاتی دارد و آن طبیعتی که متعلق امر است همراه بـا خصائصـی است. مثلاـ مـولی می گویـد: چـایی بیـاور. طـبیعت آوردن چـایی متعلق امر است ولی این طبیعت خصوصـیاتی دارد مانند باریک بودن لیوان و امثال آن. قائل به طبیعت می گوید: متعلق امر وجود چایی در خارج است ولی قائل به افراد می گوید: علاوه بر وجود مشخصات آن هم متعلق امر است. مثالی دیگر: در صل، کسی که قائل است متعلق امر طبیعت است می گویـد: وجود نماز متعلق امر است ولی کسـی که می گویـد: متعلق امر افراد است می گوید: وجود نماز با مشـخصات بنابراین مکان مصـلی و لباس او همه متعلق امر می باشـد. بنابراین بحث در این است که آیا وجود طبیعت متعلق امر است یا اینکه علاوه بر آن مشـخصات و لوازم هم متعلق امر می باشـد. بنابراین اگر طبیعت را وجود الطبیعه بحث کنیم هم علی القول بالطبیعه این بحث مطرح می شود هم علی القول بالافراد. قائل به طبیعت می گویـد وجود واحد یا وجودات (وجود واحد فرد است و وجودات افراد است.) کسـی که می گویـد: علاـوه بر طبیعت مشـخصات هم داخل در امر است می گویـد: ایا یک فرد با مشخصات و یا افراد متعدد با مشخصاتشان. اشکال صاحب فصول این بود که تصور کرد مراد از طبیعت مفهوم لیسیده از همه چیز حتی وجود است که فقط امری است ذهنی که در این حالت فرد و افراد در آن تصور نمی شود. اذا عرفت هـذا نقول: الحق الاـمر لا یـدل علی المره و لا علی التکرار بایـد برای دلالت بر مره و یا تکرار دالی وجود داشـته باشـد. اگر این دال هیئت افعل است می گوییم: هیئت افعل وضع شـده است بر طلب (و مطابق ما بر بعث وضع شـده است) ماده هم بر طبیعت وضع شده است. بنابراین بر مره و تکرار دالی وجود نـدارد. با این حال می گوییم: اگر عبـد یک بار اتیان کند امتثال حاصل می شود زیرا عقـل می گویـد: مـولی طـبیعت را خواسـته است و طـبیعت هم بـا وجـود فرد واحـد اتیـان می شـود. اگر مولی فرد دیگری می خواست می بـایست بیان می کرد. ان شاء الله در جلسه ی بعـد بحث الامتثال بعـد الامتثال را مطرح می کنیم و می گوییم که ما قائل شده ایم طبیعت به فرد واحد متحقق می شود و با یک امتثال امر ساقط می شود از این رو چرا در شـریعت مواردی خلاف آن وارد شـده است مثلا اگر کسـی نماز را فرادی بخوانـد می تواند دوباره آن را به جماعت بخواند و حال آنکه بعد از فرادی خواندن امر ساقط شده است.

ص: ۱۸۲

۹۰/۱۲/۰۶

Your browser does not support the audio tag.

بقی هنـا امران: الاـمر الاـول: اذا امتثـل بـافراد متعـدده دفعـه واحـده صـاحب کفـایه ایـن بحـث را مطرح نمی کنـد ولی آیـه الله بروجردی و امام قـدس سره در بحث را مطرح کرده انـد. اگر فردی یک فرد را بیاورد واضـح است که یک امتثال از او صادر شـده است. حال اگر یک فرد دفعه واحـده چنـد فرد را امتثال کنـد مثلا مولی گفت: اعط فقیرا درهما و عبـد در یک آن چهار درهم جـداگانه به چهـار فقیر داد. در این حـال آیا او یک امتثال انجام داده است یا چنـد امتثال. آیه الله برجردی قائل است که این از بـاب چنـد امتثـال می باشـد. واجب یـک درهم بود و او چهار بار امتثال کرده است. ایشان به قانونی فلسـفی تمسک می کنـد که عبارت است از: الطبیعه تتعـدد بتعـدد الافراد. اگر صـد انسان در جهان باشد صد طبیعت در جهان وجود دارد. طبیعت

وحدت شخصی ندارد بلکه وحدت نوعی دارد. وحدت شخصی قابل تعدد نیست مثلا کسی که در جایی نشسته است وحدت شخصی دارد و نمی تواند تکرار شود ولی طبیعت وحدت نوعی دارد و به تعدد افراد متعدد می شود. رجل همدانی قائل بود که طبیعت وحدت شخصی دارد و از این رو قائل بود همه ی انسان ها مجموعا یک انسان را تشکیل می دهند و تک تک انسان ها یک انسان به حساب نمی آیند. بنابراین فردی که چهار درهم به چهار فقیر می دهد در واقع چهار طبیعت را در خارج متحقق کرده است در نتیجه چهار امتثال محقق شده است و مولی باید به فرد ثواب چهار امتثال را بدهد. یلاحظ علیه: ایشان روی تعدد طبیعت به تعدد افراد تکیه می کند. ما می گوییم: تعدد امتثال ارتباطی به تعدد افراد ندارد بلکه در سایه ی تعدد بعث و طلب است. اگر بعث مولی متعدد باشد امتثال هم متعدد می شود و الا اگر بعث مولی واحد است امتثال هم فقط یک بار محقق می شود و سه مورد دیگر زائد است. بعد آیه الله بروجردی برای مدعای خود به واجب کفایی مثال می زند و می فرماید: در واجب کفایی مولی یک صلاه میت می خواهد ولی اگر همگی به نماز میت بایستند امتثالات متعددی واقع می شود یلاحظ علیه: بین مقیس و مقیس علیه فرق است. فرق ما نحن فیه با نماز میت این است که در صلاه میت بعث ها متعددی داریم زیرا مولی می فرماید: صلوا علی المیت. ولی اگر یکی بخواند از بقیه ساقط می شود. ولی در ما نحن فیه طلب یکی است. الامر الثانی: الامتثال بعد الامتثال این بحث را محقق خراسانی در کفایه مطرح کرده است و آن این است که اگر بگوییم امر دلالت بر مره دارد نه تکرار در این حال بعد از امتثال دیگر وجوبی باقی نمی ماند و امتثال دوم بدعت می شود زیرا مأمور به مقید به قید وحده و مره است و نباید دوباره آن را امتثال کرد. اما اگر قائل شویم که امر نه دلالت بر مره می کند و نه تکرار در این حال دو صورت وجود دارد: گاه مولی امر کرده است ولی در مقام بیان جهت مره و تکرار نبوده است (یعنی مولی از نظر مره و تکرار در مقام اجمال و اهمال باشد فرق اجمال و اهمال در این است که در اجمال مولی عمدا می خواهد مجمل سخن بگوید ولی در اهمال بدون قصد کلام مجمل می باشد.) به هر حال در این صورت می گوییم: آیا آوردن دومی واجب است یا نه (نمی گوییم: آوردن دومی حرام است یا نه) در این حال اگر دستمان از ادله ی اجتهادیه کوتاه شد به سراغ اصول عملیه می رویم در نتیجه برائت جاری می شود زیرا شک در تکلیف زائد داریم به این گونه که یک نماز می خوانم و یا یک درهم می دهم بعد شک می کنم که نماز دیگر و یا درهم دیگر واجب است یا نه در این حال برائت جاری می کنیم. گاه مولی از نظر مره و تکرار در مقام بیان هست ولی چیزی نمی گوید و نه مره را بیان می کند و نه تکرار را. محقق خراسانی در این حال به سراغ عالم ثبوت می رود و حال آنکه بحث در عالم اثبات است. به هر حال محقق خراسانی می گوید: فردی که آورده شده است آیا موجب شده است که غرض مولی حاصل شود یا نه؟ اگر غرض مولی حاصل شده است مثلا مولی گفته است آب بیاور و شما هم در ظرفی سفالین آبی آوردید و مولی خورد در این حال نباید آب دیگری در ظرف بلور بیاوریم. ولی اگر غرض مولی حاصل نشده باشد مثلا نه آب را نخورده است در این حال می شود آب را دوباره در ظرف بلور ریخت و نزد مولی آورد. یلاحظ علیه: ما از کجا بدانیم با امتثال اول غرض مولی حاصل شده است یا نه. ما در مقام اثبات می گوییم: اگر واجب توصلی است (مانند پول دادن به فقیر) در این حال می توان بعد از امتثال دوباره امتثال کرد ولی اگر واجب تعبدی است در این حال اتیان فرد دوم دلیل می خواهد و اگر دلیلی در کار نباشد بدعت است و نباید فرد دوم را بیاورم. مثلا کسی نماز را فردای به شکل صحیح می خواند و بعد بدون اینکه بخواهد احتیاط کند می خواهد نماز دیگری بخواند او مجاز به انجام این کار نیست. بله گاه شرع مواردی را اجازه می دهد مثلا دلیل داریم که اگر کسی نماز فردای خواند و بعد جماعت اقامه شد می تواند دوباره نماز را به جماعت بخواند. المبحث الثامن: فی دلاله الامر علی الفور و التراخی (صاحب کفایه این بحث را در المبحث التاسع بیان کرده است.) قبل بیان المقصود نقدم مقدمه: الواجب او المطلوب اما موقت او غیر موقت. چیزهایی که

شـارع به آن امر می کنـد گـاهی موقت است گـاهی غیر موقت. نماز جعفر طیار از مطلوب های غیر موقت است و هر وقت که خوانده شود ادا است. همچنین است قرائت قرآن. اما موقت خود بر دو قسم است: گاه موسع است و گاه مضیق موسع آن است که وقت آن بیش از فعـل مطلوب است ماننـد نماز ظهر و عصـر مضـیق بر چهار قسم است:ما لا یجوز تقـدیمه و لا تاخیره مانند روزه ی ماه رمضانما لا یجوز تاخیره و لو اخّر سـقط الوجوب مانند جواب سـلام.ما لا یجوز تاخیره و لو اخّر لما سـقط الوجوب ماننـد نماز زلزله که هنگام زلزله واجب است و اگر کسـی نخواند باید بعدا بخواند و فقط فوریت آن از بین می رود نه وجوب آن.ما لا یجوز تاخیره و لو اخّر نه وجوب از بین می رود و نه فوریت آن مانند حج که اگر کسـی آن را عقب بیندازد باید سال بعـد و هکـذا آن را به جا آورد. اذا علمت هذا فاعلم: امر نه دلالت بر فور دارد و نه دلالت بر تراخی زیرا امر مرکب از هیئت و مـاده است. ماده دلالت بر طبیعت می کنـد (صل یعنی طبیعت نماز را بیاور) هیئت هم دلالت بر بعث می کنـد. (و به عقیـده ی محقق خراسانی دلالت بر طلب می کند) بنابراین چیزی باقی نمی ماند که دلالت بر فور و یا تراخی داشـته باشد. ثم ان المحقق الخراسانی اتی بکلام عجیب: امر هر چنـد دلالت لفظیه بر فور و یا تراخی نـدارد ولی اگر مولی به صورت مطلق امر کنـد لازمه ی اطلاـق آن این است که دلاـلت بر تراخی داشـته باشـد زیرا اگر فور را اراده کرده بود آن را بیـان می کرد. او در کفـایه می گویـد: نعم قضـیه اطلاقها جواز التراخی کأنه محقق خراسانی قائل است که فور بیان می خواهد ولی تراخی بیان نمی خواهد از این رو اگر کلاـم مولی مطلق باشـد دلالت بر تراخی می کنـد. نقول: ما قائل به عکس هستیم. قبلا در اینکه مقتضای امر نفسـی است یـا غیری، تعیینی یـا تخییری و عینی است و یـا کفـایی گفتیم امر عرفا قالب نفسـی، تعیینی و عینی است و طرف مقابل آن دلیـل می خواهـد. در این مقـام همی می گوییم: مقتضای امر یعنی الآن آن را بیاور نه اینکه بعـدا سـر فرصت بیاور. بنابراین در محیط مولویت و عبودیت بایـد مأمور به را فورا امتثال کرد مگر اینکه مولی اجازه ی تأخیر بدهـد. ان شاء الله فردا ادله ی قائلین به فوریت را بیان می کنیم.

ص: ۱۸۳

دلالت امر بر فور یا تراخی ۹۰/۱۲/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم امر نه دلالت بر فور دارد و نه دلالت بر تراخی. بعد گفتیم لازمه ی اطلاق امر فور است یعنی باید سریع مأمور به را اتیان کرد و نبایـد آن را به تـأخیر انـداخت. ادله القـائلین بـدلاله الاـمر علی الفوریه: دلیل ایشان گاه داخلی است یعنی از خود صـیغه فوریت را اسـتفاده می کننـد و گـاه دلیـل ایشان خارجی است (خارج از مفاد صـیغه) اما دلیل داخلی: مرحوم آیه الله حائری در اواخر عمر قائل شده بود امر دلالت بر فوریت می کند. ایشان در کتاب صـلاه در بحث المواسـعه و المضایقه که بحث می کند نمـاز قضـا را آیا بایـد فورا خوانـده (المضایقه) یا نه (المواسـعه) می فرمایـد: اولا: امر مولی علت تحریک است و امر او به قضـا علت تحریک عبد به سـمت خواندن نماز قضا است. ثانیا: باید توجه داشت که در علل تکوینیه معلول از علت جدا نمی شود و هر جا آتش باشـد حرارت هم وجود دارد و امکان نـدارد علت باشد و بعد از یک ساعت حرارت ایجاد شود. بنابراین مقتضای قیاس علل تشریعی به علل تکوینی این است که اگر در تکوین واسطه و تأخیری وجود ندارد در علل تشریعی هم باید تحریک بلافاصـله باشد. یلاحظ علیه: قیاس علل تشریعی به علل تکوینی مع الفارق است زیرا علل تکوینی اَحَدیّ التعلق است یعنی فقط

یک قسم است و آن اینکه هر جا علت تکوینی باشـد معلول هم بلافاصـله محقق است. ولی علل تشریعی بر سه قسم می باشد: گـاه امر هست و مقیـد به فور می باشـد. گـاه امر هست ولی مقیـد به تراخی است. گـاه نه مقیـد به فور است و نه تراخی. مانند قضای دین که من به کسـی بـدهکارم و وقتی هم برای ادای آن تعیین نشـده است. بنابراین اگر قیاس تکوین به تشـریع را قبول داشته باشیم در این مورد به هیچ وجه نمی شود علل تشریعی را به علل تکوینی قیاس کرد زیرا علل تشریعی سه قسم است ولی علل تکوینی یک قسم. اما دلیل خارجی: از دو آیه فوریت را می توان اسـتفاده کرد: آیه ی اول: وَ سارِعُوا إِلى مَغْفِرَةٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ جَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّماواتُ وَ الْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقينَ (آل عمران / ۱۳۳)در این آیه مغفرت، فعـل خـدا است و مـا نمی تـوانیم به سوی فعل خدا سـرعت بگیریم بنابراین در اینجا سرعت به سوی اسباب مغفرت مراد است و یکی از آن اسباب عمل به واجبات است. بنـابراین بایـد به سوی انجـام واجبـات سـرعت گرفت و این همان فور است. (بله در بعضـی موارد ماننـد نماز یومیه دلیل خـاص داریم که وقت وسـعت دارد.) یلاحـظ علیه: ظاهرا مراد از اسـباب مغفرت واجبات نیست بلکه توبه می باشـد. دلیل ما بر این مطلب آیه ی دیگر است: وَ الَّذينَ إِذا فَعَلُوا فاحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَ مَنْ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلاَّ اللَّه (آل عمران / ۱۳۵)بنابراین مراد از مغفرت همان توبه است. بنابراین هر چنـد مطابق آیه ی اسـتدلال شده توبه باید سـریع انجام شود ولی این ثـابت نمی کنـد که همه ی واجبـات را بایـد فورا انجام داد زیرا سـبب مغفرت فقط توبه است نه همه ی واجبات. آیه ی دوم: فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَميعاً فَيُنَبِّئُكُمْ بِما كُنْتُمْ فيهِ تَخْتَلِفُونَ (مائـده / ۴۸)مراد از خیرات همان واجبات است که باید نسبت به آن پیشتاز بود و در انجام آن سبقت گرفت و فورا انجام داد. یلاحظ علیه: دقت در مفردات آیه استدلال مزبـور را نقض می کنـد. اگر خداونـد می فرمـود: فسـارعوا الی الخیرات ممکـن بـود اسـتدلال را قبـول کنیم ولی خداونـد می فرماید: (فَاسْتَبِقُوا الْخَيْراتِ) اسـتباقه در جایی به کار برده می شود که در آنجا برد و باخت در کار باشد. در مسابقه یکی برنده و دیگری بازنده می شود. اگر سارعوا بود تمامی انسان ها به صورت قضیه ی حقیقیه تنهایی مخاطب آیه بودند ولی در استبقوا چنین نیست بلکه مخاطب آن دو طائفه هسـتند که هر کـدام می خواهـد برنده شود. بنابراین این خطاب، مربوط به کل فرد فرد نیست. در سـوره ی یوسـف هم در جریـان یوسـف و زلیخـا می خـوانیم: وَ اسْتَبَقَا الْبابَ (یوسـف / ۲۵)دیگر اینکـه: این اوامر ارشادی است نه مولوی. اوامر ارشادی تابع مرشـد الیه است. اگر مرشـد الیه فوری باشد آن امر هم فوری می شود و اگر تراخی باشـد آن هم تراخی است و اگر دلالت بر هیچ کدام نداشـته باشد امر ارشادی هم دلالت بر هیچ کدام ندارد.. مثلا خداوند در امر ارشـادی دیگر در قرآن می فرمایـد: اطیعوا الله و اطیعوا الرسول. اگر امر خـدا و رسول فوری باشـد اطـاعت از آن هم فوری است و اگر تراخی باشـد تراخی و هکـذا. تتمه: لو قلنا بان الامر یدل علی الفور و عبد معصـیت کرد و فورا امتثال نکرد آیا بعدا قضا واجب است یا نه؟ صاحب کفایه این گونه تعبیر می کند که اگر امر دلالت بر فوریت می کند آیا باید فورا ففورا در اولین وقت بعـدی بیـاورد یـا اینکه دیگر لازم نیست بیاورد و کار از کار گذشـته است. البته مخفی نیست که این بحث مطابق قاعـده است و منهای دلالت روایات بحث می کنیم: صاحب کفایه می فرمایـد: المسـئله مبنیه تعـدد المطلوب و وحـده المطلوب. یعنی اگر بگوییم: نمـاز در وقت یـک مطلوب واحـد است در این حـال وقتی آن را در وقت نیاوردیم دیگر مطلوبی در کار نیست و چیزی باقی نمی ماند تا بعدا آن را بیاوریم. مثلا اگر کسی فرد غریق را فورا نجات ندهد و فرد بمیرد در این حال دیگر مطلوبی باقی نیست. ولی اگر بگوییم نماز از باب تعـدد مطلوب است یعنی نماز خودش یک مطلوب و در وقت خوانـدن مطلوب دیگر است در این حال اگر مطلوب اول که در وقت خوانـدن است از بین برود مطلوب دیگر که خود نماز است باقی می ماند و باید آن را بعـدا اتیان کرد. وحدت و تعدد مطلوب را استصـحاب متوجه می شویم. یعنی می گوییم: نماز در وقت واجب بود و الآن که وقت گذشـته است اگر بتوانیم استصـحاب را جاری کنیم نتیجه تعدد مطلوب می شود. استصـحاب هنگامی جاری است که

وقت قید نباشد و به عبارت دیگر نماز در وقت همان نماز خارج از وقت باشد و قضیه ی متیقنه با مشکوک‌ه یکی باشد. اما اگر استصحاب را جاری ندانستیم و بگوییم عرفا موضوع باقی نیست و وقت برای نماز قید است و الصلاه فی وقته غیر از نماز در خارج وقت است در این حال استصحاب جاری نیست و برائت از قضا جاری می شود. (وحدت مطلوب) (قضاوت در اینجا استصحاب جاری است یا نه را به مبحث استصحاب موکول می کنیم)

ص: ۱۸۴

اجزاء ۹۰/۱۲/۰۸

Your browser does not support the audio tag.

صاحب کفایه در مبحث اوامر یازده فصل را مطرح می کند و اکنون به فصل سوم رسیده ایم فنقول: الفصل الثالث فی الاجزاء: مراد از اجزاء این است که اگر کسی مأمور به را بیاورد آیا کافی است یا نه. و قبل از شروع بحث اموری را مطرح می کنیم: الامر الاول فی عنوان المسئله: در مورد اجزاء تعابیر مختلفی وارد شده است و ما به چند مورد اشاره می کنیم: التعبیر الاول: سید مرتضی در الذریعه می فرماید: هل الامر یقتضی الاجزاء او لا؟ (در این تعبیر، فاعل در یقتضی امر است.) این تعبیر ناقص است زیرا امر هرگز مقتضی اجزاء نیست. امر فقط بر مأمور به دلالت می کند و اجزاء ارتباطی به امر ندارد. ظاهرا کسانی که از این تعبیر استفاده می کنند مضافی را در تقدیر گرفته اند و مرادشان امتثال الامر است. التعبیر الثانی: صاحب کفایه می فرماید: الاتیان بالمامور به علی وجهه یقتضی الاجزاء او لا؟ (فاعل یقتضی اتیان است نه امر) این تعبیر خوب است. التعبیر الثالث: ما می گوییم: الاتیان بالمامور به علی وجهه هل یجزی او لا؟ (ما به جای کلمهٔ یقتضی از یجزی استفاده کردیم و نکتهٔ آن را بعدا توضیح می دهیم) الامر الثانی: ما هو المراد من کلمه (علی وجهه) در تعریف کفایه این تعبیر وجود دارد و در معنای آن احتمالاتی وجود دارد: الاحتمال الاول: مراد از آن قصد الوجه است. قصد الوجه به معنای قصد وجوب و قصد ندب است. مثلا نماز صبح را می خوانم به نیت وجوب و نماز شب را به نیت استحباب. قصد وجه به معنای این است که واجب را مطابق وصف واقعی آن نیت کنیم. و اورد علیه فی الکفایه: چرا فقط قصد وجه را ذکر کردید و قصد قربت را ذکر نکردید بنابراین ایشان به سراغ احتمال دوم می رود که قصد وجه و قصد قربت هر دو مراد باشد. نقول: ذکر قصد وجه و قصد قربت مناسب با تعبیر قدماء نیست زیرا نزد آنها اجزاء و شرایط همه یک نوع بود ولی متأخرین آنها را بر دو قسم کردند و گفتند یک قسم قابل اخذ در متعلق است مانند حمد و سوره ولی قسم دیگر قابل اخذ در متعلق نیست مانند قصد وجه و قصد قربت. بنابراین نباید قصد الوجه را اینگونه تعریف کنیم زیرا در این صورت مطابق مذهب متأخرین بین کلمهٔ (مأمور به) و کلمهٔ (علی وجهه) هماهنگی ایجاد نمی شود زیرا مأمور به یعنی چیزی که در متعلق قابل اخذ است و علی وجهه چون به معنای قصد وجه است در متعلق قابل اخذ نیست. از طرفی این تعبیر در فقهاء قبل از شیخ انصاری هم وجود داشته است و آنها در درج قصد وجه در متعلق مشکلی نداشتند. بنابراین این سبک تعبیر کردن مخصوص متأخرین است و نمی توان کلام متقدمین را بر این احتمال حمل کرد. الاحتمال الثالث: مراد از علی وجهه، اجزاء و شرایط است یعنی نماز و روزه را باید با اجزاء و شرایط آن اتیان کرد. صاحب کفایه اشاره می کند و می گوید: این کار موجب تکرار می شود زیرا قبلا کلمهٔ مأمور به ذکر شده بود و در آن اجزاء و شرایط نهفته است. الاحتمال الرابع: محقق خراسانی می فرماید: مراد از علی وجهه یعنی علی النهج الجامع بین الشرائط العقلیه

و الشرایط الشرعیه یعنی هم شرایط عقلی لحاظ شود و هم شرایط شرعی. الاحتمال الخامس: علی وجهه قید توضیحی است یعنی اتیان مأمور به اگر بتمامه و کماله باشد همان علی وجهه است. الاحتمال السادس: ما احتمال دیگری می دهیم و البته دلیلی هم بر این احتمال وجود ندارد و آن اینکه گاه انسان نمی تواند امر اختیاری را انجام دهد. مثلا نمی تواند نماز با وضو را اتیان کند و مجبور است به سراغ امر اضطراری برود و نماز را با تیمم بخواند. مراد از علی وجهه این است که هر امری که آوردی خودش را اجزاء می کند و مجزی از امر دیگر نیست. مثلا اگر کسی نماز را با تیمم بخواند امر نماز با تیمم ساقط است ولی امر به نماز با وضو ساقط نیست لانک لم تاتی علی وجهه الواقعی. مطابق این احتمال یک کلمه در تقدیر است یعنی: الاتیان بالمامور به علی وجهه الواقعی... الامر الثالث: معنی الاقتضاء در تعریف مزبور خواندیم: هل الاتیان بالمامور به علی وجهه یقتضی الاجزاء او لا؟ آیا مراد از اقتضاء دلالت است یعنی آوردن مأمور به بر اجزاء دلالت می کند یا مراد از آن علیت است یعنی آوردن مأمور به علت اجزاء است؟ فرق دلالت و علیت در این است که اگر دلالت مراد باشد بحث ما اثباتی می شود و اگر مراد از آن علیت باشد بحث ثبوتی می شود. صاحب کفایه علیت را انتخاب می کند و می گوید: فاعل یقتضی، اتیان است نه امر. بله اگر فاعل آن امر بود سخن از دلالت بود زیرا هل الامر یقتضی الاجزاء؟ به معنای این است که هل الامر یدل علی الاجزاء؟ ولی وقتی سخن از اتیان است باید به سراغ علیت رویم. بعد محقق خراسانی اضافه می کند: ان قلت: در امر واقعی می توان اقتضاء به معنای علیت را تصور کرد. اگر من نماز را با وضو بخوانم این کار علت تامه برای اجزاء است ولی در اوامر اضطراری چنین نیست یعنی من نماز را با تیمم خواندم و بعد آب به دست آوردم در این حال نمی توان گفت که امر اضطراری علت سقوط امر واقعی است. زیرا علیت هر چیز فقط نسبت به امر خودش درست است نه نسبت به امر غیر خودش. در این صورت باید از دلالت بحث کنیم نه علیت. قلت: در هر دو مورد اقتضاء به معنای علیت است. غایه ما فی الباب در امر واقعی فقط در کبری نزاع هست که آیا امتثال امر واقعی و نماز با وضو علت تامه بر سقوط است یا نه ولی در امر اضطراری نزاع هم در صغری است و هم در کبری. در صغری این نزاع وجود دارد که آیا امر با تیمم دارای مصلحت جابره هست و آیا این مقدار مصلحت را دارد که مصلحت نماز با وضو را جبران کند و مجزی باشد یا نه؟ اگر این صغری را تصحیح کردیم بعد می گوییم: آیا چنین عملی علت سقوط امر واقعی هست یا نه؟ یلاحظ علیه: ضرورتی ندارد که محقق خراسانی خود را دچار این مباحث کند. ما بعدا خواهیم گفت: در امتثال امر اضطراری و امر ظاهری سخن فقط در دلالت است یعنی وقتی پیامبر اکرم (ص) فرموده است: التراب احد الطهورین یکفیک عشر سنین آیا دلالت دارد که اگر با تیمم نماز خواندی و بعد آب گیرت آمد دیگر لازم نیست نماز را اعاده کنی یا نه. همچنین است در اوامر ظاهری به این گونه که اگر من با عبای مستصحب الطهاره نماز خواندم و بعد متوجه شدم عبا نجس بوده است آیا لا تنقض الیقین بالشک دلالت دارد این نماز کافی و مجزی است یا نه؟ بنابراین در امتثال اوامر واقعی سخن از علیت است ولی در امتثال امر اضطراری و ظاهری سخن از دلالت است. به هر حال این مشکلات به سبب این به وجود آمده است که محقق خراسانی در تعریف اجزاء از کلمهٔ یقتضی استفاده کرده است و یقتضی ظهور در علیت دارد. ما به جای آن از کلمهٔ یجزی استفاده می کنیم. یجزی هم دلالت را شامل می شود و هم علیت را. الامر الرابع: فی معنی الاجزاء اجزاء به معنای کفایت است. بعضی در تعریف آن گفته اند: عدم وجوب الاعاده فی الوقت و القضاء خارج الوقت. اشکال این تعریف این است که این لازمهٔ اجزاء است نه تعریف خود اجزاء. اگر عمل مجری باشد لازمه اش این است که در داخل وقت اعاده و در خارج وقت قضاء لازم نیست.

اجزاء ۹۰/۱۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزاء است. در تعریف آن گفته انـد: اتیان المامور به علی وجهه یقتضـی الاجزاء او لا؟ الامر الرابع: ما الفرق بین هـذه المسـئله و مسـأله المره و التکرار اگر امر دلالـت بر اجزاء کنـد، اجزاء همـان مره است و اگر دلالـت بر اجزاء نکنـد نتیجه ی آن همـان تکرار است. از این رو این مسأله با مسأله ی مره و تکرار بایـد ادغام شود. نقول: بحث مره و تکرار در مقام بیان مأمور به است یعنی آیا مأمور به مره است و بایـد یک بار اتیان شود یا تکرار می باشـد. اما بحث در مسأله ی اجزاء بعـد از آن است که وضـعیت مـأمور به روشن شـده است که بحث می کنیم آن مأمور به را اگر اتیان کردیم (چه مره باشـد و چه تکرار) آیا مجزی هست یـا نه. بنـابراین نزاع در مره و تکرار صـغروی است ولی نزاع در بحث اجزاء کـبروی می باشـد. محقق خراسـانی در مقـام جواب می فرمایـد: بحث در مره و تکرار لفظی است ولی بحث در اجزاء عقلی می باشد. یلاحظ علیه: ما قبول نداریم که میزان در فرق بین این دو مسـأله لفظی و عقلی بودن باشـد و ان شـاء الله در بحث آینـده آن را بیان می کنیم. الامر الخامس: ما الفرق بین هـذه المسـئله و مسـأله کون القضـاء بالامـر الاول او بالامر الثانی بحث در اجزاء در این است که اگر کسـی مأمور به تمام و کمال بیاورد آیا امر ساقط می شود یا نه. بعد در بحث قضاء این مسأله مطرح است که اگر کسی در وقت نماز را نخواند آیا در خارج از وقت همان امر اول دسـتور می دهـد که قضاء را باید خواند یا اینکه امر اول از بین می رود و قضا باید به امر جدیدی ثـابت شود؟ نقول: بین این دو مسأله هیـچ شـباهتی وجود نـدارد. در بحث اجزاء روی اتیان تکیه می کنیم: (اتیان المامور به هل یقتضـی الاجزاء او لا) ولی در مسأله ی دوم تکیه روی فوت مأمور به است که اگر مأمور به فوت شود آیا قضای آن به امر دوم احتیـاج دارد یـا همـان امر اول کافی است. به عبارت دیگر بین دو مسأله عموم و خصوص من وجه است یعنی این دو مسأله در دو جا از هم جدا می شوند و در یک جا با هم جمع می شوند. در جایی که من نماز را با طهارت واقعیه بخوانم و امر واقعی را امتثـال کنم در اینجـا مسـأله ی اجزاء هست ولی مسـأله ی تبعیت قضـا از ادا وجود نـدارد. در جای دیگر هم فقط مسأله ی دوم هست ولی مسأله ی اول نیست و آن جایی است که فرد اصلا نماز را در وقت نخواند. در جای سومی هم با هم جمع می شوند و آن جایی است که فرد با طهارت ترابیه نماز بخوانـد و بعـد از غروب و گذشـتن وقت آب پیـدا کند. در اینجا مسأله ی اجزاء مطرح می شـود و آن اینکه اتیـان مـأمور به، به صـورت اضـطراری آیـا مجزی از امر واقعی هست یـا نه. همچنین مسـأله ی دوم مطرح می شود و آن اینکه فرد مزبور نماز را با وضو نخوانده است آیا امر اول دستور می دهد که حال که آب پیدا کردی باید نمـاز را قضـا کنی یا نه. محقق خراسانی در مقام فرق می فرمایـد: بحث در اداء و قضاء لفظی است یعنی آیا امر اول که عبارت است از اقم الصـلاه لدلوک الشـمس فقط وقت را شامل می شود یا اینکه بعد از وقت را هم در بر می گیرد. اما بحث در اجزاء عقلی است نقول: این فرق صحیح نیست زیرا اگر هر دو مسأله موضوعا و محمولا یکی هستند و فقط از نظر طریق استنباط فرق دارنـد (که طریق اسـتنباط یکی لفـظ و دیگری عقـل است) این سـبب نمی شود که یـک مسـأله را دو مسـأله حسـاب کنیم. اذا عرفت هـذه المقـدمات الخمس فاعلم ان ههنا مقامات ثلاثه: المقام الاول: امتثال هر امری مسـقط امر خودش باشـد. (امر واقعی ماننـد نماز با وضو مسـقط امر خودش باشـد و امر اضـطراری ماننـد نماز با تیمم و همچنین امر ظاهری ماننـد نماز با استصـحاب طهارت هر کـدام مسـقط امر خودش باشـد) المقام الثانی: امتثال امر اضـطراری مسـقط امر واقعی باشد. المقام الثالث: امتثال امر ظاهری مسـقط امر واقعی باشد. اما المقام الاول: آیا امتثال هر امری مسـقط امر خودش هست یا نه؟ هذا من قبیل قضایا قیاساتها معها. مسلما امتثال هر امری مسقط خودش است. زیرا اگر مسقط نباشد یکی از این احتمالات باید در آن جاری باشد:آیا مأمور

به را اتیـان نکرده ام؟آیـا مـأمور به آورده ام ولی غرض حاصل نشـده است؟هم مأمور به را آورده ام و هم غرض حاصل شـده است ولی بـا این وضع امر ساقـط نیست. هر سه احتمـال باطـل است. امـا احتمـال اول باطـل است زیرا مـأمور به طبیعت است و طبیعت به وجود فرد واحـد حاصـل می شود و من هم یـک فرد را اتیـان کرده ام. امـا احتمـال دوم باطـل است زیرا غرض تـابع مأمور است و اوسع از آن نمی باشـد و من هم مأمور به را آورده ام. اما احتمال سوم باطل است چون مولایی که امر می کند و غرضـش حاصل می شود بایـد حکم به سـقوط امر کنـد و الا او دیگر مولای حکیمی نیست. گفتیم که با امتثال بایـد امر ساقط شـده باشـد و عمل مجزی باشـد ولی محقق خراسانی با این وجود می گویـد: انه یجوز تبدیل امتثال بامتثال آخر به این معنا که گاهی غرض پائین حاصل می شود ولی غرض اعلی حاصل نمی شود. مثلا برای مولی آب آوردم ولی آن را در ظرف سـفالی ریختـم. امتثـال حاصـل شـده اسـت ولی ایـن غرض ادنی اسـت. غرض اقصـی آن است که آب را در لیـوان بلـور بریزم. محقق خراسـانی گـاه می گویـد: غرض ممکن است حاصل شود ولی غرض از بین می رود مثلا آب را برای مولی آوردم ولی حادثه ای رخ داد و قبـل از اینکه مولی بـا آن وضو بگیرد آب ریخت. در اینجـا امر نیست ولی ملاـک امر وجود دارد. (مثلا در جایی که مولی خوابیده است و بچه اش در حال غرق شدن است در اینجا هر چند امری از ناحیه ی مولی نیست ولی ملاک او در امر وجود دارد و ما بایـد بچه را نجات دهیم) در این دو مورد بعـد از امتثال، اجزاء حاصل نمی شود و باید امر را دوباره اتیان کرد. یلاحظ علیه: تعبیر به تبدیل امتثال به امتثال دیگر صـحیح نیست. زیرا وقتی آب آوردم و امر مولی ساقط شده است دیگر امتثال دوم معنایی ندارد. امتثال فرع وجود امر است و امر هم ساقط شده است. باید تعبیر را عوض کرد و گفت: تبدیل فرد من الطبیعه بفرد آخر. همچنین در نوع دوم بایـد گفت: تبـدیل فرد من الطبیعه بفرد آخر من الطبیعه. در این مقام این بحث نیز مطرح اسـت که اگر من یـک بـار مأمور به را آوردم آیا جایز است یک بار دیگر هم بیاورم یا نه؟ (مثلا از باب تبـدیل امتثال بامتثال افضل) مـا معتقـدیم در توصـلیات اشـکالی نـدارد و می تـوان مـأمور به را تکرار کرد زیرا در توصـلیات قصـد امر لاـزم نیست ولی در عبادیات چون به قصد امر احتیاج است نمی توان مأمور به را تکرار کرد زیرا در بار دوم امری وجود ندارد تا آن را به قصد امر بیـاوریم. این یـک نوع اضافه در دین و بـدعت است. ان شاء الله در جلسه ی بعـد یکسـری روایات را در این مورد بررسـی می کنیم.

ص: ۱۸۶

اجزاء ۹۰/۱۲/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم امتثال هر امر مسـقط همان امر است. بعـد محقق خراسانی مسأله ی امتثال بعـد الامتثال را مطرح کرده است. به این گونه در دو جا بایـد دوباره امتثال کرد: اول جایی است که هر چنـد امتثال صورت گرفته است ولی غرض مولی حاصل نشـده اسـت مثلاـ آب را برای مولی آوردم ولی قبل از اینکه آن را بنوشـد آب ریخت. دوم جایی است که غرض ادنای مولی حاصل شـده است و من برای تحصـیل غرض اقصای مولی دوباره امتثال می کنم. امام قدس سـره هر دو را رد می کند اما در مورد مثال دوم می فرمایـد: این از باب تبدیل فرد به فرد آخر است و یا تبدیل مصداق المامور به، به مصداق دیگر است. اما در مورد مثال اول می فرماید: این از باب امتثال بعد از امتثال نیست زیرا امری در کار نیست تا امتثال آن لازم باشد. در این حال فقط مولی حجت

عقلی دارد به این بیان که مولی به عبد می گوید: دیدی که غرض من حاصل نشد و باید با فرد دیگری امتثال کنی. این از حکم عقل و از باب علم به ملاک فهمیده می شود نه از امر زیرا امری در کار نیست. ما نظریه ی سومی را اتخاذ می کنیم و از طریق روایات بحث می کنیم و می گوییم: در امور توصلی تبدیل فرد بفرد آخر بلا اشکال است ولی اگر واجب، تعبدی باشد نمی توانیم فردی را به فرد دیگر تبدیل کنیم مگر اینکه مولی امر کرده باشد. بنابراین اگر در روایات وارد شده است که امر اول را باید اعاده کرد این از باب وجوب قضاء و یا از باب استحباب اعاده است (نه از باب تبدیل امتثالی به امتثال دیگر و نه از باب تبدیل فردی به فرد دیگر) وجوب قضاء و استحباب هم باید از روایات استفاده شود و مادامی که دلیل خاص نباشد نمی توانیم اعاده کنیم. این روایات در مواردی وارد شده است مانند حج که اگر کسی حج خود را با جماع فاسد کند باید سال بعد دوباره آن را اعاده کند در این حال حج واجب همان حج اولی است که انجام می دهد و حج دوم از باب توبیخ و عقوبت است. (اعاده در این حال واجب است.) مورد دوم جایی است که خسوف و کسوف شده باشد و فرد نماز آیات را خوانده است ولی هنوز انجلاء حاصل نشده است در این حال اعاده مستحب است. مورد سوم جایی است که فرد نماز خود را خوانده است و بعد وارد مسجد شده است و می بیند مخالفین و اهل سنت مشغول نماز جماعت هستند در این حال مستحب است بار دیگر نماز را با آنها بخوانم. مورد چهارم استحباب اعاده ی نمازی است که فرادی خوانده شده است و بعد جماعت هم برگزار شده است. (در همه ی این موارد فرق ما با محقق خراسانی و حضرت امام قدس سره در این است که آنها اعاده را در هر حال جایز می دانند ولی ما می گوییم چون از باب امور عبادی است تا دلیلی نباشد نباید اعاده کنیم.) روایات: در باب حج می خوانیم: وسائل باب ۳ از ابواب کفارات الاستمتاع حدیث ۹: عَنْ عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ زُرَارَةَ قَالَ سَأَلْتُهُ عَنْ مُحْرِمٍ غَشِيَ امْرَأَتَهُ وَ هِيَ مُحْرِمَةٌ قَالَ ... إِنْ كَانَا عَالِمَيْنِ فُرِّقَ بَيْنَهُمَا مِنَ الْمَكَانِ الَّذِي أَحْدَثَا فِيهِ وَ عَلَيْهِمَا بَدَنَةٌ وَ عَلَيْهِمَا الْحَجُّ مِنْ قَابِلٍ ... قُلْتُ فَأَيُّ الْحَجَّتَيْنِ لَهُمَا قَالَ الْأُولَى الَّتِي أَحْدَثَا فِيهَا مَا أَحْدَثَا وَ الْأُخْرَى عَلَيْهِمَا عُقُوبَةٌ در این حدیث امام علیه السلام تصریح می کند که همان حج اول که در آن جماع رخ دارد حج واجب است و حج دوم از باب عقوبت واجب شده است. در باب کسوف می خوانیم: وسائل باب ۸ از ابواب صلاه الکسوف حدیث ۱: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع صَلَاةُ الْكُسُوفِ إِذَا فَرَغْتَ قَبْلَ أَنْ يَنْجَلِيَ فَأَعِدْ از آنجا که کسوف عمل سویی در طبیعت است بهتر است قبل از اینکه باز شود نماز را اعاده کرد. ان قلت: اگر اعاده مستحب باشد پس از قبیل تبدیل امتثال به امتثال دیگر است بنابراین کلام محقق خراسانی ثابت می شود. قلت: محقق خراسانی می فرماید: فعل دوم از باب امتثال امر اول است و ما این را قبول نداریم زیرا امر اول از بین رفته است. ما قائل هستیم که امتثال دوم به سبب امر دوم است نه امر اول در مورد اعاده در قالب نماز جماعت مخالفین می خوانیم: عُمَرُ بْنُ يَزِيدَ عن ابی عبد الله علیه السلام أَنَّهُ قَالَ مَا مِنْكُمْ أَحَدٌ يُصَلِّي صَلَاةً فَرِيضَةً فِي وَقْتِهَا ثُمَّ يُصَلِّي مَعَهُمْ صَلَاةً تَقِيَّةً وَ هُوَ مُتَوَضِّئٌ إِلَّا كَتَبَ اللَّهُ لَهُ بِهَا خَمْساً وَ عِشْرِينَ دَرَجَةً فَارْغَبُوا فِي ذَلِكَ هکذا در باب اعاده نماز، در قالب جماعت می خوانیم: عَنْ هِشَامِ بْنِ سَالِمٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع أَنَّهُ قَالَ فِي الرَّجُلِ يُصَلِّي الصَّلَاةَ وَحْدَهُ ثُمَّ يَجِدُ جَمَاعَةً قَالَ يُصَلِّي مَعَهُمْ وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ إِنْ شَاءَ از عبارت (وَ يَجْعَلُهَا الْفَرِيضَةَ) استفاده نمی شود که نماز دوم واجب است بلکه مراد امام علیه السلام این است که نماز دوم را به نیت نافله نخوان بلکه همان نماز واجب را نیت کن. این نکته را نیز اضافه می کنیم که این اختلاف ثمره ی عملی ندارد و کلام محقق خراسانی، حضرت امام و کلام ما هر کدام که باشد ثمره ای بر آن بار نیست فقط باید توجه داشت که اگر دلیل بر اقامه نباشد و عمل هم تعبدی باشد این موجب بدعت می شود. بنابراین کسانی که برای تبلیغ به روستاها می روند و یک جا نماز را با جماعت می خوانند و بعد به روستای دیگر می روند و همان نماز را با جماعت می خوانند در جواب می گوییم: اولا این عمل مطابق قاعده صحیح نیست زیرا امر اول نماز ساقط شده است همچنین در روایات جواز آن صادر نشده است. روایات

مربوط به اعاده ی نمازی است که ابتدا به صورت فرادی خوانده شده است که می توان آن را در قالب جماعت اعاده کرد نه عملی که با جماعت خوانده شده و دوباره می خواهیم آن را با جماعت بخوانیم. المقام الثانی: آیا امتثال امر اضطراری موجب اجزاء هست یا نه؟ مثلا اول وقت هست و من فاقد آب هستم. با تیمم وضو می گیرم و بعد آب یافت می شود آیا امتثال امر اضطراری مجزی از امر واقعی (نماز با آب) هست یا نه؟ (البته شکی نیست که امتثال امر اضطراری مجزی از امر امر اضطراری هست.) محقق خراسانی چهار صورت را تصویر می کند: احتمال اول: در عالم ثبوت گاه مصلحت صلاه با تیمم (نماز مضطر) به اندازه ی نماز با طهارت مائیه (نماز مختار) است. هر دو به یک اندازه انسان را به معراج می رسانند. احتمال دوم: مصلحت نماز مضطر کمتر از صلاه مختار است اما اگر فرد اضطراری را اتیان کردیم دیگر نمی توانیم فرد مختار را اتیان کنیم. مثلا دو دارو برای کسی تجویز شده است که یکی قوی است و دیگری ضعیف. او اگر داروی ضعیف استفاده کند دیگر نمی تواند داروی قوی را استفاده کند زیرا جمع بین آن دو وضع بدن را به هم می زند. احتمال سوم: مصلحت فرد مضطر کمتر از مختار است و تضادی هم بین این دو نیست و مصلحت فائته مصلحت ملزمه است و حتما باید تحصیل شود. احتمال چهارم: فرع قبل با این فرق که مصلحت فائته ملزمه نیست و اگر اتیان هم نشود اشکال ندارد. البته فراموش نشود که همه ی این احتمالات در مقام ثبوت است نه مقام اثبات. همچنین باید به این موارد توجه داشت که: آیا ما در عالم سه نوع امر داریم، اختیاری، اضطراری و ظاهری؟ یا اینکه فقط یک نوع امر است و اختلاف فقط در کیفیت امتثال است به این معنا که اقم الصلاه فقط یک امر است و کیفیت آن فرق دارد و یکی با وضو است و یکی با تیمم و یکی با استصحاب طهارت. آیه الله بروجردی، امام قدس سره و ما در این موارد بحثی مطرح کرده ایم. همچنین آیا بدار جایز است یا نه؟ یعنی آیا به صرف اضطرار می توان عمل را فورا اتیان کرد یا اینکه در صورت وسعت وقت باید صبر کرد شاید اضطرار مرتفع شود. آنچه محقق خراسانی در مقام ثبوت گفته است همه از باب علم غیب است و ما نمی دانیم که نماز از قبیل کدام احتمال است بنابراین باید به سراغ مقام ثبوت رفت و دید در روایات کدام یک از این موارد مطابق واقع است. بنابراین به جای اینکه در مقام ثبوت بحث کنیم باید به سراغ مقام اثبات رویم. بعد محقق خراسانی به سراغ مقام اثبات می رود. بحث اخلاقی: قال الرضا علیه السلام: كُلَّمَا أَحْدَثَ الْعِبَادُ مِنَ الذُّنُوبِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْمَلُونَ أَحْدَثَ اللَّهُ لَهُمْ مِنَ الْبَلَاءِ مَا لَمْ يَكُونُوا يَعْرِفُونَ (کافی، ج ۲، ص ۲۷۵، حدیث ۲۹.)امام رضا علیه السلام در میان اهل بیت ملقب به عالم آل محمد است. ایشان از یک قاعده ی طبیعی و تکوینی در عالم آفرینش خبر می دهد و آن اینکه اگر بشر گناهان جدیدی را در جامعه ایجاد کند که سابقه نداشته است خداوند هم در مقابل آن بلای جدیدی نازل می کند که آن را نمی شناختند. کأنه بین گناه جدید و بلای جدید یک رابطه ی تکوینی وجود دارد. همچنین در قرآن می خوانیم که حضرت نوح به ملت خود می فرماید: استغفار کنید تا آسمان باران خود را بر شما نازل کند: وَ يا قَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّماءَ عَلَيْكُمْ مِدْراراً این رابطه ها را ما نمی توانیم متوجه شویم و فقط کسی که از غیب با خبر است باید بگوید مثلا روایت می گوید: بین کثرت زنا موجب کثرت مرگ ناگهانی می شود. (نه اینکه هر مرگ ناگهانی به سبب این است که فرد مرتکب این گناه بوده است) بلکه اگر در جامعه این گناه زیاد شود کل اهل جامعه به این مصیبت گرفتار می شوند. (عذاب مزبور تر و خشک را با هم می سوزاند.)

ص: ۱۸۷

اجزاء در امر اضطراری ۹۰/۱۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که آیـا امتثال امر اضـطراری (نماز با تیمم) مجزی از امر واقعی هست یا نه. بحث در جایی است که عـذر ما مسـتوعب نباشـد یعنی در تمـام وقت معـذور نباشـیم بلکه به این گونه باشـد که در اول وقت آب نـداریم و نماز را با تیمم می خوانیم و بعـد در آخر وقت آب پیدا می کنیم. مسأله ی اول این است که آیا ما دو امر داریم یکی اختیاری و دومی اضـطراری همان طور که معروف همین است یا اینکه یک امر در کار است. مسأله ی دوم این است که آیا بـدار جایز است یا نه یعنی اگر در اول وقت آب نـداریم ولی امکـان یـافتن آب در آخر وقت وجود دارد آیـا می توان بـا همان تیمم نماز خوانـد یا بایـد صبر کرد. مسـأله ی سوم این است که چنین نمـازی مجزی هست یـا نه؟ همـان طور که گفتیم محقق خراسانی گاه بحث را در مقام ثبوت مطرح می کنـد و گـاه در مقام اثبات. در مقام ثبوت چهار حالت را تصویر کرد: محقق خراسانی چهار صورت را تصویر می کنـد: احتمـال اول: در عـالم ثبوت گاه مصلحت صـلاه با تیمم انـدازه ی نماز با طهارت مائیه است. یعنی مصـلحت در فرد اختیـاری مسـاوی بـا فرد اضـطراری است. در این احتمـال در اجزاء شـکی نیست و یقینا مجزی است زیرا مصـلحت هر دو یکی است. اما در اینکه بـدار در این حالت جایز است یا نه بایـد قائل به تفصـیل شویم و بگوییم فرد اضـطراری در چه فرضـی با فرد اختیاری مساوی است آیا به مجرد فقدان ما چنین است یا اینکه حتما باید از فقدان آب مأیوس شویم. اگر ملاک در فقدان ماء باشـد می توان بدار کرد و الا باید صبر کرد تا از یافتن آن مأیوس شد. (باید دید که از روایات چه چیز اسـتفاده می شود و این بحث را بایـد در فقه انجـام داد نه در علم اصول) احتمـال دوم: مصـلحت نمـاز مضـطر کمتر از صـلاه مختـار است امـا اگر فرد اضـطراری را اتیـان کردیم دیگر نمی توانیم فرد مختـار را اتیان کنیم. مثلا دو دارو برای کسـی تجویز شـده است که یکی قوی است و دیگری ضـعیف. او اگر داروی ضـعیف اسـتفاده کند دیگر نمی تواند داروی قوی را اسـتفاده کند زیرا جمع بین آن دو وضع بـدن را به هم می زنـد. مطابق این احتمال، قطعا عمل اضـطراری مجزی نیست و قهرا بـدار هم جایز نمی باشـد. بله اگر تا آخر وقت آب پیـدا نکرد چاره ای نـدارد مگر اینکه نماز را با تیمم بخوانـد. احتمال سوم: مصـلحت فرد مضـطر کمتر از مختار است و تضادی هم بین این دو نیست و مصـلحت فائته مصلحت ملزمه است و حتما باید تحصـیل شود و امکان تحصیل آن هم وجود دارد. محقق خراسانی در این احتمال قائل به تخییر است یعنی یا منتظر شود تا فرد اختیاری را درک کنـد یا اینکه هم فرد اضـطراری را بیاورم و اگر آب پیـدا کرد فرد اختیاری را اتیان کند. احتمال چهارم: فرع قبل با این فرق که مصـلحت فائته ملزمه نیست و اگر اتیان هم نشود اشکال ندارد و مصحلت قابل تداک است. محقق خراسانی در این حال می فرماید: حتما باید بدار کرد. (در نـتیجه قطعـا مجزی خواهـد بـود.) نقـول: این بحث غیـبی است و مـا از کجـا بایـد بـدانیم که فرد اضـطرای مسـاوی با اختیاری هست یا نه و اگر مساوی نیست مصـلحت آن قابل تدارک هست یا نه و اگر قابل تدارک هست لازم الاستیفاء است یا نـه؟ از این رو بایـد به سـراغ مقـام اثبـات رویم و روایـات را بررسـی کنیم. اشـکال دوم را آیه الله خـوئی مطرح می کنـد. او به احتمـال سوم اشـکال می کنـد و به کلاـم محقق خراسانی که قائل به تخییر شـده بود اشکال می کنـد و می فرمایـد: این تخییر معنای محصـلی نـدارد در هر حال فرد بایـد در آخر وقت اگر آب پیدا کرد نماز را اعاده کند. یلاحظ علیه: این فرد اضـطراری هرچند مجزی نیست ولی به کار می آید و آن درک فضیلت اول وقت است. بنابراین وقتی فرد در اول وقت فرد اضـطراری را آورد و بعد در آخر وقت هنگام یافتن آب نماز را تکرار کند در واقع تمام مصلحت را استیفاء کرده است. ما به صورت چهارم اشـکال داریم و آن اینکه: چرا بدار در این فرض واجب است و چرا مستحب نباشد؟ (شاید نسخه ی کفایه غلط باشد و الا بعید است محقق خراسـانی در این فرض قائـل به جوب بـدار باشـد) تم الکلاـم حول مطـالب صـاحب الکفـایه فی مقـام الاثبات. اما

الکلام فی مقام الاثبات: محقق خراسانی در این مقام دو صورت را مطرح کرده است: الصوره الاولی: اذا کان لدلیل البدل اطلاق دلیل بدل همان نماز با تیمم است (التراب احد الطهورین) و اطلاق داشتن آن به این معنا است که این دلیل مطلق است چه در بعض وقت فاقد آب باشی و چه در تمام وقت، هر دو صورت را شامل می شود. در این صورت نماز با تیمم قطعا مجزی است. زیرا دلیل تیمم مطلق است و می گوید: حتما باید تیمم کرد هر چند اگر در بعضی از وقت فاقد آب باشی. بنابراین اگر در آخر وقت آب یافت شد لازم نیست امر واقعی امتثال شود. در اینجا مشهور که قائل به اجزاء هستند می گویند: بعد از آوردن فرد اضطراری دلیلی بر وجوب فرد اختیاری نداریم. زیرا دلیل بدل اطلاق دارد و ما هم آن را امتثال کردیم. دیگر دلیل نداریم که فرد اختیاری را هم باید امتثال کرد. ما تبعا للامام قدس سره و ایشان هم تبعا لآیه الله بروجردی کلام دیگری داریم و می گوییم: تقسیم امر به اضطراری و اختیاری تقسیم صحیحی نیست واقعیت این است که یک امر بیشتر در کار نیست و آن این است که هنگام ظهر باید نماز خواند (اقم الصلاه لدلوک الشمس) هم کسی که باید وضو بگیرد و هم کسی که باید تیمم کند هر دو مخاطب همان یک امر هستند. تفاوت در امتثال است نه در اصل امر. بنابراین امتثال اضطرای یقینا مجزی از امتثال اختیاری است زیرا فرد مضطر همان امری را امتثال می کند که فرد مختار امتثال می کند. الصوره الثانیه: اذا لم یکن لدلیل البدل اطلاق یعنی دلیل بدل اطلاق نداشته باشد مثلا (التراب احد الطهورین) ناظر به فقدان بعض وقت نباشد. این دلیل تمام وقت را شامل می شود ولی نسبت به بعض وقت اهمال و اجمال دارد. صاحب کفایه قائل به اجزاء نماز با تیمم است و می گوید: وقتی من نماز را با تیمم خواندم شک می کنم که آیا امر دومی هم دارم یا نه و در آن اصل برائت جاری می شود. ان شاء الله این فرع را فردا نقد می کنیم. ما قائل هستیم صوره ثالثه ای را هم باید اضافه کرد و آن جایی است که دلیل مبدَل اطلاق داشته باشد مثلا آیه ی (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ) مطلق است و می گوید: وضو برای شما واجب است حتی اگر در بعضی از وقت فاقد آب باشید. (اگر در اول وقت آب نداری باید صبر کنی و آخر وقت با وضو نماز بخوانی) البته این صورت هم به ذهن می آید که دلیل بدل و مبدَل هر دو اهمال اهمال داشته باشند. ما این صورت را مستقل ذکر نمی کنیم زیرا وقتی مبدَل اهمال دارد اثری ندارد. آنچه مؤثر است اهمال داشتن بدل است.

ص: ۱۸۸

اجزاء ۹۰/۱۲/۱۴

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم باید در مقام اثبات بحث کنیم. همچنان باید توجه داشت که بحث ما در موردی است که عذر ما مستوعب نیست بلکه در جزئی از وقت حاصل شده است. مثلا در شش ساعت که وقت نماز فریضه است سه ساعت آب نداریم و بعد آب به دست ما می رسد. گفتیم محقق خراسانی دو صورت را مطرح می کند و ما سه صورت مطرح می کنیم. صورت اولی جایی است که دلیل بدل مانند آیه ی تیمم اطلاق دارد یعنی می گوید: تیمم در هر حال چه عذر در تمام وقت باقی باشد یا در بعضی وقت می توان با تیمم نماز خواند) در این حال همه می گویند نماز با تیمم جایز است. اصولیین می گویند: امر اضطراری در این حال از امر واقعی مجزی است. ما قائل بودیم یک امر بیشتر نداریم و همان امر به صلاه است و اضطرار و اختیار دو حالت در

کیفیت امتثال است. به هر حال ما به سبب اطلاق دلیل تیمم نماز را در اول وقت با تیمم خواندیم همان کافی است. خصوصا که اجماع داریم که دو نماز ظهر بر انسان واجب نیست. الصوره الثانیه: اذا لم یکن لدلیل البدل اطلاق یعنی دلیل بدل اطلاق نداشته باشد مثلا (التراب احد الطهورین) یعنی این دلیل زبان ندارد که بگوید عذر چه مستوعب باشد و چه غیر مستوعب می توان با تیمم نماز خواند. بله اگر عذر مستوعب باشد یقینا می توان با آن نماز خواند ولی اگر مستوعب نباشد از آن استفاده نمی شود که در این حال هم تیمم کافی باشد. صاحب کفایه قائل به اجزاء نماز با تیمم است و می گوید: وقتی من نماز را با تیمم خواندم شک می کنم که آیا امر دومی هم دارم یا نه و در آن اصل برائت جاری می شود و وقتی اعاده لازم نباشد قضاء هم به طریق اولی واجب نیست. او در کفایه می گوید: و بالجمله فالمتبع هو الاطلاق لو کان (این همان صورت اول است) و الا (این صورت دوم است) فالاصل و هو یقتضی البرائه من ایجاب الاعاده لکونه شکا فی اصل التکلیف و کذا الایجاب القضاء بطریق اولی. یلاحظ علیه: اولا: اینکه ایشان می فرماید: من امر اضطراری را امتثال کرده ام مراد ایشان امر اضطراری قطعی است یا امر اضطراری محتمل را. اگر قطعی باشد این خلف فرض است زیرا دلیل بدل اطلاق ندارد. قهرا مراد امر اضطراری محتمل است و این امر هرگز نمی تواند مجزی باشد زیرا اشتغال یقینی امتثال یقینی می خواهد. ثانیا: ما نحن فیه از قبیل دوران امر بین تعیین و تخییر می باشد. مثلا- من نمی دانم در کفاره ی روزه آیا متعینا باید شصت روز روزه بگیریم یا اینکه بین آن و اطعام شصت مسکین مخیر هستم. اصولیین می گویند در دوران امر بین واجب معین و مخیر باید واجب مخیر را اخذ کرد زیرا اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. (و این حکم عقل است زیرا با این حال برائت یقینیه حاصل می شود بنابراین در ما نحن فیه باید صبر کرد و نماز را با طهارت مائیه خواند) امام قدس سره در مقام تأیید محقق خراسانی است و می فرماید: موقعی که فرد مزبور نماز خود را با تیمم خواند یقین دارد که امر اضطراری را امتثال کرده است و شک دارد که آیا امر دومی هم حادث شده است یا نه. بنابراین امر دائر مدار امر متیقن و امر مشکوک است و باید امر متیقن را اخذ کنیم و به امر مشکوک اعتنا نکنیم. یلاحظ علیه: موقعی که نماز را تمام کردم اگر متوجه وضعیت خود شوم در این حال کلام امام قدس سره صحیح است. بعد از نماز امر اضطراری علی فرض الوجود، امتثال شده است و امر اختیاری هم مشکوک الحدوث است. اما قبل از نماز چنین نیست و من قبل از نماز علم اجمالی دارم که یا مخیر هستم و یا امر من معین است. یعنی وقتی مؤذن اذان را گفت من می بینم که آب ندارم و احتمال می دهم که اگر صبر کنم آب پیدا می کنم. در این حال عقل می گوید در دوران امر بین تعیین و تخییر باید تعیین را اخذ کرد. الصوره الثالثه: اذا کان لدلیل المبدَل اطلاق (دلیل صلاه با طهارت مائیه اطلاق دارد) همان طور که گفتیم اطلاق به این معنا است که خداوند نماز با طهارت مائیه را مطلقا می خواهد حتی در جایی که عذر غیر مستوعب وجود داشته باشد. در این حال واضح است که نمی توان در اول وقت به صرف وجود عذر، با تیمم نماز خواند. اگر نماز را با تیمم بخوانیم بعد از وجدان ماء باید نماز را اعاده کنیم و اگر اعاده نکردیم باید بعد از وقت قضا کنیم. البته واضح است که ما مثال را در این صور روی نماز با تیمم بردیم ولی این بحث در همه ی موارد اضطرار جاری است. مثلا کسی در اول وقت اگر بخواهد غسل کند به دلیل سرمای هوا نمی تواند ولی آخر وقت می تواند. یا کسی در اول وقت معذور است و نمی تواند ایستاده نماز بخواند ولی اگر صبر بکند عذر او مرتفع می شود. بقی هنا الصوره الرابعه و آن جایی است که دلیل بدل و دلیل مبدَل هر دو اطلاق داشته باشد. دلیل مبدَل مطلق است یعنی مولی در هر حال نماز را با وضو می خواهد و همچنین دلیل بدل مطلق است و آن اینکه تیمم در هر حال جایز است. این صورت از بحث ما بیرون است و بحث آن داخل در مبحث تعادل و ترجیح می شود. صوره خامسه ای هم وجود دارد و آن این دلیل بدل و دلیل مبدَل هر دو مهمل باشند این صورت را به صورت دوم ملحق می کنیم. همین مقدار که دلیل بدل مهمل است موجب می شود که ما نتوانیم به نماز اکتفاء کنیم زیرا

اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. تم الکلام فی العذر الموقت اما الکلام فی العذر المستوعب اگر در تمام وقت عذر باقی باشد قطعا عمل مجزی است. زیرا او همانی که خدا به آن امر کرده است را امتثال کرده است. بنابراین قضاء هم بر او واجب نیست زیرا قضاء متفرع بر این است که عمل از انسان فوت شده باشد. و در روایت است: (ما فاتتک فاقضه) و فرد مزبور چیزی از او فوت نشده است. بله نماز با طهارت مائیه از او فوت شده است ولی واضح است که نماز با طهارت مائیه بر او واجب نبوده است زیرا او معذور بوده است و آب در دسترس نداشته است و تکلیف به نماز با طهارت مائیه تکلیف ما لا یطاق بوده است. اگر هم بگویید ملاک از او فوت شده است می گوییم: ظاهر روایات تیمم این است که ملاک از او فوت نشده است روایاتی مانند (رب الماء رب التراب) و امثال آن می گوید: همان خدایی که دستور داده نماز با وضو خوانده شود هنگام عذر دستور داده است که با تیمم خوانده شود. تم الکلام فی المقام الثانی و آن اینکه امتثال امر اضطراری از امر واقعی مجزی است. المقام الثالث: امتثال الامر الظاهری مسقط للامر الواقعی فرق اضطراری با ظاهری در این است که اضطراری به معنای امر واقعی ثانوی است مانند نماز با تقیه و نماز با تیمم. نماز با تیمم امر دارد. ظاهری آن است که این امر مطابق ظاهر چنین است و در واقع امر ندارد مثلا خیال می کردم لباس من طاهر است و استصحاب طهارت کردم و بعد متوجه شدم که لباس من نجس بود. هکذا اگر دو عادل گفتند که عبا پاک است و یا غصبی نیست و بعد که در آن نماز خواندیم متوجه شدیم که نجس یا غصبی بود. در این مقام بحث می کنیم که آیا اگر با استصحاب طهارت نماز بخوانم و بعد خلاف آن مشخص شود این امر مجزی از امر واقعی هست یا نه. صاحب کفایه بین اماره و اصول فرق می گذارد و در اماره (مانند قول دو عادل) قائل به عدم اجزاء است ولی در اصول قائل به اجزاء می باشد. ان شاء الله فردا این بحث را مطرح می کنیم.

ص: ۱۸۹

اجزاء در امر اضطراری و ظاهری ۹۰/۱۲/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

در بحث قبل در فرضی که عذر مستوعب باشد گفتیم گاه دلیل بدل اطلاق دارد یعنی دلیل تیمم هم مستوعب راشامل شود و هم غیر مستوعب را در این حال یقینا نماز با تیمم مجزی است زیرا فوتی در کار نیست و او هم مطابق امر اضطراری عمل کرد و امر واقعی هم بر او واجب نبود زیرا معذور بود. صورت دیگر این است که عذر مستوعب باشد ولی دلیل بدل اطلاق نداشته باشد. در این صورت ما قائل به اجزاء هستیم. ان قلت: ما الفرق بین این صورت و جایی که عذر ما غیر مستوعب است؟ در جایی که عذر ما غیر مستوعب است و دلیل بدل اطلاق ندارد گفتیم این فرد یا باید در آخر وقت نماز بخواند و یا اینکه هم در اول وقت نماز بخواند و هم در آخر وقت به دلیل اینکه او در اول وقت علم اجمالی دارد که یا مخیر است و یا معین و باید معین را اخذ کند. اما در اینجا که عذر مستوعب است هر چند دلیل بدل اطلاق نداشته باشد ولی با این حال نماز با تیمم مجزی است. قلت: در جایی که عذر ما غیر مستوعب است در اول وقت علم اجمالی داریم یا بین نماز با تیمم در اول وقت و بین نماز با وضو در آخر وقت مخیر هستم و یا اینکه باید صبر کنم تا آخر وقت با وضو بخوانم. ولی در ما نحن فیه عذر مستوعب است و علم اجمالی در کار نیست. در این حال علم به یک تکلیف دارم که همان نماز با تیمم است. به همین دلیل در صورت اول قائل به اشتغال شدیم و در صورت دوم قائل به برائت و در صورت دوم همین که عذر مستوعب شد تیمم کافی

است چه دلیل بدل اطلاق داشته باشد یا نه. المقام الثالث: امتثال الامر الظاهری مسقط للامر الواقعی در امر ظاهری مطابق ظاهر و بر اساس اصول عملیه اقدام می کنیم بر خلاف امر اضطراری که در جایی است که امر وجود دارد مثلا نماز با تیمم امر دارد. (هر چند ما سابقا گفتیم که در هر حال یک امر بیشتر نیست و اضطراری و ظاهری و واقعی کیفیت های مختلف امتثال می باشد. به هر حال ما مطابق اصطلاح قوم مشی می کنیم.) در امر ظاهری واقعی مکشوف نیست و شارع ابزاری در اختیار ما گذاشته است تا مطابق آن عمل کنیم. اذا عرفت هذا فنقول: تاره یقع الکلام فی الامتثال بالامارات و اخری فی الامتثال بالاصول العملیه گاهی از اوقات به امارات عمل می کنیم: مانند عمل به خبر واحد، اجماع منقول، شهرت ظواهر و مانند آن. امارات اطمینان آور هستند. گاهی نیز به اصول عملیه مانند استصحاب، برائت، احتیاط و تخییر عمل کنیم. بر این اساس در موضع ثالث باید در دو مقام بحث کنیم: امارات و اصول عملیه اما المقام الاول: الامتثال بالامارات هذا علی قسمین: القسم الاول: فی استکشاف اصل التکلیف (می خواهیم کشف کنیم که آیا ظهر واجب است یا جمعه یا اینکه آیا من به این فرد بدهکارم یا به فرد دیگر) در این شق احدی قائل به اجزاء نیست. اگر خبر واحد بگوید ظهر واجب است و بعد متوجه شویم جمعه واجب بوده است نمی توانیم قائل به اجزاء شویم: زیرا من فقط عمل باطلی را انجام داده ام و مطابق امر مولی اقدام نکرده ام. اجزاء در جایی است که ناقص را بتوان جای کامل گذاشت نه اینکه معدوم را به جای موجود بگذاریم. القسم الثانی: فی استکشاف کیفیه التکلیف (مراد از کیفیت تکلیف بیان اجزاء و شرایط عمل است. مثلا آیا سوره واجب است یا نه و اگر واجب است آیا تمام سوره واجب است یا بعض آن همچنین آیا جلسه ی استراحت بعد از دو سجده واجب است یا نه) مثلا ما مطابق خبر زراره عمل کردیم و گفتیم جلسه ی استراحت واجب نیست و آن را رد نماز انجام ندادیم و بعد متوجه شدیم که جلسه ی استراحت واجب بوده است. در این قسم محقق خراسانی و امام قدس سره قائل به عدم اجزاء هستند. اصولیین غالبا (مانند مرحوم نائینی و آقا ضیاء) قائل به عدم اجزاء هستند. (مگر اینکه دلیل ثانوی بر اجزاء قائم شود مثلا حدیث لا تعاد الصلاه الا من خمس اقامه شود.) صاحب کفایه می گوید: شارع مقدس که می گوید: صدّق العادل. (که از آیه ی نبا، آیه ی نفر، آیه ی اذن و غیره به دست می آید) به این معنا است که خبر واحد حجت است صدّق العادل برای این است که خبر واحد واقع را برای ما کشف می کند. اگر خبر واحد به این معنا است وقتی واقع بر ما کشف می شود و متوجه می شویم خلاف مضمون اماره است در این حال عمل ما بی فایده است. حجیت اماره به این حیثیت است که واقع را کشف کند از این رو وقتی مشخص می شود که مطابق واقع نبوده است دیگر بی ارزش می شود و عمل مطابق آن باطل است و امر مولی امتثال نشده است. یلاحظ علیه: اولا: در مواردی که آمر و مأموری وجود دارد اگر مأمور مطابق نظر آمر عمل کند و بعد مخالف واقع در آید آیا مأمور را مقصر می شمارند؟ مثلا مولی معجونی می خواهد که مقوی اعصاب باشد و بعد می گوید: برای ساختن این معجون از فلان داروخانه کمک بگیر. حال اگر عبد مطابق دستوری که از داروخانه دریافت کرده است معجون را درست کند و بعد کشف شود که داروساز اشتباه کرده است. در این حال مولی عبد را ممتثل می داند. به تعبیر دیگر همین که مولی می گوید: مطابق دستور داروساز عمل کند به این معنا است که من عمل تو را همین که مطابق قول او اقدام کنی قبول دارم چه مطابق واقع باشد چه نباشد. در این حال اگر لازم باشد عبد دوباره دارو را بسازد این به امر جدیدی احتیاج دارد. بنابراین ما نباید از این ملازمه ی عرفیه غفلت کنیم. ثانیا: محقق خراسانی گفته است: وقتی مولی می فرماید: صدق العادل برای این است که اماره کاشف از واقع است و وقتی واقع خلاف شد اماره بی ارزش می شود. نقول: آنچه مولی می خواهد کاشفیت غالبی است نه کاشفیت دائمی. شارع می بیند که اگر همه بخواهند به سراغ علم بروند این کار موجب عسر و حرج می شود از این رو به همان اطمینان اکتفاء کرده است و مردم را به امارات ارجاع داده است. ان قلت: در کلام شما تناقض است. اینکه می گویید:

اماره کاشف است با اینکه می گویید: اماره عند التخلف مجزی است سازگاری ندارد زیرا اگر اماره کاشف است یعنی واقع میزان است نه اماره و وقتی می گویید مجزی است پس اماره میزان است نه واقع. قلت: اماره حجت است برای اینکه غالبا کاشف واقع است نه دائما. بنابراین واقع میزان است ولی نه واقع دائمی بلکه واقع غالبی. یعنی همین که اماره نود درصد مطابق واقع است کافی است که عمل مطابق آن حجت باشد. ان قلت: مجزی بودن عمل مطالق اماره (اگر خلاف واقع باشد) همان تصویب است. تصویب یعنی اختصاص احکام واقعیه به عالمین است و جاهل ها و شاك ها تکلیف ندارند. (اشاعره قائل به تصویب هستند و می گویند: اماره اگر قائم شود واقع هم مطابق آن تغییر می کند ولی امامیه به این قول قائل نیستند) قلت: در تصویب واقع از بین می رود و اماره همانی می شود که اماره بیان می کند. بنابراین قائل به تصویب قائل به احکام الله مشترك بین عالم و جاهل را انکار می کند. ولی امامیه منکر حکم مشترك نیستیم. امامیه می گوید: کسی که نماز را بدون وضو خوانده حکم واقعی اش نماز با وضو بوده است ولی آن حکم در حق فرد، انشائی است و حکم فعلی او همان حکم ظاهری می باشد. بنابراین اگر فرد عالم باشد حکم واقعی در مورد او فعلی می شود و اگر جاهل باشد حکم واقعی در مورد انشائی می شود و حکم فعلی در مورد او مفاد اماره می شود.

ص: ۱۹۰

اجزاء در اوامر ظاهریه ۹۰/۱۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اجزاء در اوامر ظاهریه است. اگر کسی امر اضطراری را امتثال کن و بعد خلاف آن مشخص شود آیا عمل او مجزی است. یا نه. گفتیم گاه در امارات بحث می کنیم و گاه در اصول. (در کفایه بحث اصول مقدم شده است ولی ما ابتدا امارات را بحث می کنیم.) اگر اماره بر طهارت لباس قائم شد و من در آن نماز خواندم و بعد مشخص شد که نجس بوده است محقق خراسانی قائل به عدم اجزاء شد. دلیل ایشان و نقد خود را ذکر کردیم و ما قائل به اجزاء شدیم چه کشف خلاف در احکام باشد مانند اینکه سوره را ناقص بخواند و یا کشف خلاف در موضوعات باشد مانند اقامه ی اماره بر طهارت لباس و کشف خلاف آن. آیه الله بروجردی معتقد است که عمل به اماره عند کشف الخلاف مجزی است (ما هم همین قول را قبول داریم ولی راه ما با راه ایشان فرق دارد ما قائل به ملازمه ی عرفیه شدیم و گفتیم که اگر مولی به من بگوید مطابق اماره عمل کن چون اماره غالبا مطابق واقع است در این حال اگر اماره مخالف واقع باشد من معذور هستم زیرا در عمل به اماره مطابق امر مولی عمل کرده ام) آیه الله بروجردی می گوید: گاه دلیلی واقعی داریم مانند صل فی طاهر. معنای طاهر این است که باید لباس طاهر واقعی باشد مثلا لباس را در آب فرات ببریم آب بکشیم و در آن نماز بخوانیم. بعد که شارع می فرماید: صدق العادل فی ما یقول، در واقع دلیل اول را توسعه می دهد و می گوید: اگر عادل از طهارت جامه خبر می دهد حرف او را قبول کن. این نشان می دهد که طهارت، اعم از طاهر واقعی و طاهر ظاهری است. این به سبب آن است که دلیل صدق العادل حاکم و دلیل صل فی الطاهر محکوم است به همین سبب دلیل اماره موجب توسعه در شرطیت طهارت می شود. بنابراین اگر من در لباسی که اماره بر طهارت آن قائم شده است ولی در واقع نجس است نماز بخوانم نماز من واقعا دارای شرط است (نه ظاهرا) زیرا شرط اعم از این است که طهارت واقعی باشد (آب کشیدن در شط فرات) و یا طهارت ظاهری باشد (خبر عادل بر

طهارت لباس) (این کلام در واقع بر گرفته از کلامی است که محقق خراسانی در بخش اصول مطرح می کند) یلاحظ علیه: حکومتی که ایشان مطرح می کنند به نظر ما صحیح نیست. توضیح ذلک: گاه ما یک حکم واقعی داریم که محکوم است مانند اذا شککت فابن علی الاکثر. بعد دلیل دوم می گوید: اذا شککت فابن علی الاکثر و لکن لا شک للامام مع حفظ الماموم او لا شک للماموم مع حفظ الامام. دلیل دوم حاکم بر دلیل اول است به این معنا که اگر امام بین سه و چهار شک کند باید بنا را بر چهار بگذارد ولی در این حال اگر ماموم بداند که رکعت سوم است امام باید بنا را بر سه بگذارد و به شک خود اعتنا نکند. همچنین در قرآن می خوانیم: احل الله البیع و حرم الربا. بعد دلیل حاکم می گوید: لا ربا بین الولد و الوالد. علت اینکه دلیل دوم حاکم بر دلیل اول می باشد این است که دلیل دوم دلیل اول را تفسیر می کند به این معنا که ناظر به دلیل اول است و آن را توضیح می دهد به گونه ای که اگر دلیل اول نباشد دلیل دوم غلط و بی معنا می باشد. اذا عرفت هذا نقول: حکومت در ما نحن فیه وجود ندارد زیرا دلیل اول (صل فی الطاهر) لفظی است ولی دلیل دوم (صدق العادل) لفظی نیست بلکه لبی است زیرا دلیل حجیت قول عادل بر اساس بناء عقلاء است و دارای لفظ نیست. صدق العاقل عصاره ی بناء عقلاء است و متن روایت نیست تا دلیل لفظی باشد. حتی آیه ی نفر، نبأ، سؤال و غیره همه ناظر به همان بناء عقلاء است و شارع مقدس در حجیت قول عادل تأسیسی نیست بلکه امضایی است. این در حالی است که در حکومت باید حاکم و محکوم هر دو دلیل لفظی باشد و حاکم دلیل محکوم را تفسیر کند. تفصیل آخر: بعضی در باب امارات قائل به تفصیل شده اند و گفته اند اگر کشف خلاف علمی باشد باید نماز را اعاده کرد مثلا اگر کسی با چشم ببیند که عبایش خونی بود. ولی اگر کشف خلاف علمی نباشد مثلا بینه ای بگوید دیروز عبای شما نجس بوده و آب هم کشیده نشده است. در این حال اعاده لازم نیست. علت آن را این گونه گفته اند که اگر کشف خلاف علمی باشد خوب واقع کشف می شود و چون عبا یقینا نجس است این نماز دیگر نمی تواند معراج المومن باشد. ولی اگر عادلی بگوید که عبا نجس بوده است چون ما علم به صحت قول او نداریم لازم نیست حرف او را متابعت کنیم زیرا دیروز هم عادل دیگری گفته بود که عبا پاک است. یلاحظ علیه: این تفصیل اساس صحیحی ندارد زیرا اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. ذمه ی فرد یقینا به نماز مشغول شده است و حتما باید از عهده ی آن بیرون آمد اگر من در لباسی نماز بخوانم که معلوم نیست بالاخره پاک است یا نجس نمی توانم مطمئن شوم که از عهده ی تکلیف بیرون آمدم. بله اگر ما راه خود و یا راه مرحوم بروجردی را طی کنیم می توانیم قائل به اجزاء شویم. هذا کله علی القول بالطریقیه فی الامارات اما علی القول بالسببیه: یعنی قائل شویم که قیام اماره در متعلق مصلحت ایجاد می کند. یعنی همین که زراره بگوید: سوره ی کامله لازم نیست این در سوره ی ناقصه ایجاد مصلحت می کند. محقق خراسانی در این مقطع همان تقسیمی که در امر اضطراری مطرح کرد را دوباره ذکر می کند و همان چهار صورت را متذکر می شود و می گوید: نمازی که من با لباس نجس خواندم چهار صورت دارد:مصلحت این نماز با مصلحت طهارت واقعیه یکی است. در این صورت نماز مزبور مجزی است.مصلحت این نماز با طهارت واقعی یکسان نیست ولی اگر نماز را در لباس نجس خواندیم دیگر نمی توانیم مصلحت واقع را استیفاء کنیم. در این حالت نماز قابل اعاده نیست.مصلحت نماز در لباس نجس از مصلحت واقع کمتر است و این مصلحت لازم الاستیفاء است. در این حال باید نماز را اعاده یا قضاء کرد. مانند شق قبلی ولی با این فرق که مصلحت فائته غیر ملزمه است در این حال اعاده مستحب است. ما همان اشکال را مطرح می کنیم که از کجا می توان فهمید کدام شق مطابق واقع است. این نکات غیب است که ما به آن دسترسی نداریم. ما ابتدا می گوییم: قائلین به تصویب به سه گروه تقسیم می شوند: اشاعره، معتزله و مصلحت سلوکیه که شیخ انصاری قائل است. ما ابتدا باید مبانی این سه گروه را به دست بیاوریم و بعد بحث کنیم: غزالی در المستقصی که در علم اصول نوشته شده است در مورد مذهب اشاعره در تصویب می گوید: حکم الله

مشترکی در کار نیست و احکام خداوند تابع امارات و آراء مجتهدین است. مطابق این قول عمل بر طبق اماره یقینا مجزی است زیرا اصلا واقعی وجود ندارد تا تخلف در آن معنا داشته باشد. معتزله قائل به حکم الله مشترك هستند ولی اگر اماره و یا حکم مجتهد مخالف واقع شود، واقع تغییر می کند و مطابق اماره و آراء مجتهد می شود. مطابق این قول عمل بر طبق اماره مجزی است. شیخ انصاری قائل به مصلحت سلوکیه شده است و می فرماید: عمل به اماره فی نفسه مصلحت دارد و هرگز در واقع تصرف نمی کند. بنابراین اگر مفاد اماره خلاف واقع شد مصلحت سلوکیه، فوت واقع را جبران می کند. از امام قدس سره پرسیدند که مصلحت سلوکیه به چه معنا است و ایشان در جواب فرمود: عمل به قول عادل موجب ترویج عدالت می شود و این همان مصلحت در عمل به اماره است. ما می گوییم: عمل به اماره موجب آسان شدن اسلام می شود. اگر مردم را به تحصیل علم دعوت کنند بسیار مشکل می شود. به هر حال عمل مطابق این ایده همان تفصیل چهارگانه ی محقق خراسانی مطرح می شود. (بنابراین کلام محقق خراسانی فقط در مصلحت سلوکیه قابل اجراء است.) بعد محقق خراسانی این بحث را مطرح می کند که اگر ندانیم اماره از باب طریقیت حجت است یا از باب سببیه چه باید کنیم. محقق خراسانی این بحث را بسیار سخت و مغلق بیان کرده است. ان شاء الله فردا این بحث را مطرح می کنیم.

ص: ۱۹۱

اجزاء در اوامر ظاهریه ۹۰/۱۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اوامر ظاهریه است. گفتیم گاهی از اوقات اماره را از طریق طریقیت حجت می دانیم و قول ثقه حجت است چون طریق به واقع است. گاه حجیت اماره از باب سببیت است به این معنا که قیام اماره خود مصلحت دارد. در جلسات قبل هر دو مبنا را بحث کردیم و گفتیم اگر کسی مطابق اماره عمل کند و بعد کشف خلاف شود عمل او مجزی است یا نه. اینك به سراغ بحث دیگری می رویم و آن اینکه اگر ندانیم اماره از باب طریقیت حجت است (که روی مبنای محقق خراسانی کشف خلاف مجزی نباشد) یا سببیت (که هنگام کشف خلاف در بعضی صور مجزی باشد) چه باید کنیم. محقق خراسانی این بحث را در کفایه مطرح کرده و آن را بسیار مغلق و پیچیده بیان کرده است ما ابتدا در صدد هستیم تا عبارات کفایه را توضیح دهیم و بعد کلام ایشان را بررسی نماییم. فیقع الکلام فی مقامین: فی العاده در جایی که وقت باقی است و فی القضاء در جایی که وقت گذشته باشد. اما الاول: فی الاعاده. هنوز وقت باقی است و فهمیدیم که اماره صحیح اقامه نشده است و کشف خلاف شود محقق خراسانی قائل است که حتما باید اعاده کرد. زیرا اگر اماره طریقی باشد عملی که انجام داده ام مجزی نیست و اگر اماره سببی باشد عملی که انجام داده ام مجزی است و چون کیفیت حجیت را نمی دانم می گویم: حال اصل اعاده است. (استصحاب یا اصاله الاشتغال) وقتی اذان شد خداوند فرمود اقم الصلاه و من نماز را در لباس نجس خواندم و نمی دانم مسقط تکلیف است یا نه در این حال اصاله عدم سقوط تکلیف واقعی جاری می شود و عقل می گوید: اشتغال یقینی برائت ذمه ی یقینیه می خواهد. بعد محقق خراسانی اشکالی مطرح می کند: ان قلت: ما الفرق بین این مقام که کیفیت حجیت روشن نیست و در وقت کشف خلاف شده است که محقق خراسانی قائل به اعاده است و می گوید اصل عدم سقوط تکلیف واقعی است حال بین این صورت و باب اضطرار چه فرقی هست. در باب اوامر اضطراریه گفتید: اگر دلیل بدل اطلاق داشته باشد و یا

نداشته باشد به این گونه که فرد با طهارت ترابیه نماز بخواند و بعد در آخر وقت آب پیدا کند که محقق خراسانی قائل بود نمازش مجزی است؟ قلت: بین این دو مورد فرق است. در مورد اوامر اضطراریه من علم به تکلیف دارم در آنجا یا دلیل اطلاق داشت و یا اینکه علم به امر داشتم و می دانستم که نماز با تیمم مأمور به است. بعد که آب پیدا کردم شک می کنم که آیا امر جدیدی پیدا شد یا نه. در این حالت می گویم: اصل این است که امر جدیدی ندارم. بنابراین آنچه آوردم قطعا مأمور به بوده است. ولی در ما نحن فیه وضعیت فرق می کند و نمی نمی دانم اماره از باب طریقیت حجت است پس مأمور به وجود ندارد و یا اینکه از باب سببیت حجت است تا مأموری به وجود داشته باشد بنابراین نمی دانم آنچه آوردم مأمور به بوده است یا نه. بنابراین اصل جاری است و آن این است که من تکلیف واقعی را به جای نیاورده ام. تم الکلام فی المقام الاول که کشف خلاف در وقت است که محقق خراسانی قائل است باید عمل را اعاده کرد. (البته مخفی نماند که این مباحث مطابق نظر محقق خراسانی است و ما در طریقیت قائل به اجزاء هستیم) اما المقام الثانی: جایی که کشف خلاف در خارج از وقت انجام شود. محقق خراسانی می فرماید: اگر قائل شویم که قضا به امر اول است و امر دوم لازم نیست یعنی همان آیه ای که می گوید: اقم الصلاه لدلوک الشمس همان آن آیه می گوید در خارج وقت هم باید قضا کنی در این صورت باید نماز را دوباره بخوانم. زیرا اگر در داخل وقت متوجه می شدم می بایست اعاده کنم هکذا در خارج وقت و اصل عدم امتثال امر واقعی است. اما اگر بگوییم قضا به امر اول نیست و اگر شارع برای قضا امر جدیدی صادر نکند امر اول در خارج وقت بی اثر است. بله در هر حال امر جدید برای قضاء وجود دارد زیرا در روایات آمده است که من فاتته فریضه ی فلیقضها کما فاتته. این عبارت هرچند عین کلام معصوم نیست ولی عصاره ی کلام معصوم می باشد. انما الکلام در اینکه آیا موضوع هم وجود دارد یا نه یعنی آیا موضوع که فوت است محقق شده است؟ به این معنا که آیا فوت امری است وجودی یا امری است عدمی. اگر فوت امری عدمی باشد در ما نحن فیه باید قضا را به جا آورد زیرا موضوع که همان فوت است با اصل احراز می کنیم و می گوییم: الاصل هو عدم الاتیان بالامر الواقعی (همان اصلی که در داخل وقت جاری می کردیم) این اصل، موضوع را که فوت است ثابت می کند و فوت هم امری است عدمی در نتیجه موضوع محقق می شود و قضا هم واجب می گردد. اما اگر فوت امری وجودی باشد دیگر نمی توان آن را احراز کرد. زیرا اصل مزبور عدمی بوده است (عدم اتیان به امر واقعی) و اجرای اصل عدمی و اثبات اصل وجودی از قبیل اصل مثبت است که برای ما حجت نمی باشد. تم الکلام در جایی که اوامر ظاهریه توسط امارات ثابت شود. اما الکلام فی الاصول العملیه: اصول عملیه هر چند چهار تا است ولی در ما نحن فیه بیشتر از چهار تا است:اصاله الطهارهاصاله الحلیهاصاله البرائهاستصحابقاعده ی تجاوزتبدل رأی المجتهد.(یعنی از مجتهدی تقلید کردیم که رایش عوض شد و بحث می کنیم که اعمال قبلی فرد چه حکمی دارد) اما الاول: اصاله الطهاره مثلا عبایی از بیرون خریدیم و می خواهیم در آن نماز بخوانیم و شک داریم عبا پاک است یا نجس. شارع فرموده است: کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر. این اصل را جاری کردم و نماز خواندم بعد دیدم خونی که در نماز بخشوده نیست در آن وجود دارد. بله در توضیح المسائل آمده است که کشف خلاف در داخل یا خارج وقت چه حکمی دارد. آنها بر اساس حکم روایات است و ما در این بحث در مقام این هستیم که مطابق قواعد بحث را پیگیری کنیم. محقق خراسانی در این صورت قائل به اجزاء است. بیان ایشان همان بیانی است که مرحوم بروجردی در اماره بیان کرده بود. (که گفتیم مرحوم بروجردی کلام خود را در باب اماره از کلام محقق خراسانی در باب اصول اخذ کرده است.) محقق خراسانی می فرماید: یک دلیل شرطیت داریم که عبارت است از: صل فی طاهر. بعد روایت می گوید: کل شیء مشکوک فهو طاهر. این دلیل نسبت به دلیل قبلی حکومت دارد و محدوده ی دلیل اول را توسعه می دهد و می گوید: دلیل شرطیت طهارت در نماز مختص به طاهر واقعی نیست و طاهر ظاهری را هم شامل می

شود. بنـابراین نمـاز خوانـدن در لباس که طهارت ظاهری دارد، واقعا دارای شـرط طهارت است. سوال: چرا محقق خراسانی از این بیان در امارات اسـتفاده نکرد جواب این است که محقق خراسانی در اماره قائل بود که حجیت اماره از باب کشف از واقع است و وقتی کشف محقق نشود نماز باطل است ولی در اصول عملیه دیگر جنبه ی کاشفیت وجود ندارد. اصول عملیه اصولی تعبـدیه هسـتند و حتی اگر کشف خلاف شود مهم نیست. به نظر مـا کلاـم ایشـان صـحیح است. (محقق نـائینی در تقریرات به محقـق خراسـانی اشـکالاتی مطرح می کنـد) سؤال دیگر این است که اشـکالی را که به محقق بروجردی مطرح کردیم چرا در این مقام جاری نمی باشد. در مبحث امارات به محقق بروجردی اشـکال کردیم که حکومتی که ایشان تصویر می کند صـحیح نیست زیرا حاکم در جایی است که دلیلی لفظی مفسر دلیل لفظی محکوم باشد و حجیت امارات دلیل لفظی ندارد و فقط دلیل لبی دارد که بناء عقلاء است. این اشـکال در اینجا جاری نیست زیرا حجیت امارات دلیل لفظی دارد و امام علیه السـلام فرموده است: کـل شـیء لـک حلاـل حتی تعلم انه حرام و یـا کـل شـیء طـاهر حتی تعلم انه قـذر بحث اخلاـقی: قال امیر مؤمنان علیه السـلام: مَنْ حَاسَبَ نَفْسَهُ رَبِحَ وَ مَنْ غَفَلَ عَنْهَا خَسِرَ.یکی از پلکان ترقی در علم اخلاق مسأله ی محاسـبه است که انسان هنگام شب محاسـبه کنـد که آن روز در چه وضـعیتی بوده است و ببینـد از نظر اخلاق، فرائض، مندوبات و علم در چه وضـعیتی بوده است. من اسـتوی یومـاه فهو خاسـر. کسـی که دو روزش یکسـان باشـد ضـرر کرده است. لاـ اقل اگر هر کس هر روز این کار انجـام دهـد هر هفته و هر شب جمعه این کـار را بکنـد. برای این کـار لازم است که انسان دفتری داشـته باشـد و در طول هفته ترک اولی ها، کارهای خیر و بد خود را بنویسد و بعد در مورد آنها تأمل کند. برای رسیدن به مراتب بالای عرفانی باید انسان از مراقبه شـروع کنـد. یکی از بهترین کتـاب هـا در این مورد کتـاب میرزا جواد آقـای تبریزی است به نـام المراقبه و المحاسـبه است. الآن آخر سال است و بعضی از شرکت ها و مغازه ها می نویسند که مغازه یا شرکت برای حساب رسی تعطیل است. این همان اصـلی است که در روایت فوق بیان شـده است که همان محاسـبه ای که در مسائل مالی انجام می شود بایـد در مورد مسائل معنوی و اعمال و افعال انسان نیز انجام شود.

ص: ۱۹۲

اجزاء در اوامر ظاهریه ۹۰/۱۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم امتثال هر امری مسـقط خود آن امر است به این معنا که امتثال امر واقعی مسـقط امر واقعی و امتثال امر ظاهری مسقط امر ظاهری است و هکـذا. بحث در این است که آیا امر امتثال امر ظاهری در صورت کشف خلاف مسـقط امر واقعی هست یا نه؟ این بحث در دو شـاخه ی امـارات و اصـول مطرح شـده است و به بحث اصـول رسـیده ایم گفـتیم در شـش محـور بایـد بحث کنیم:اصـاله الطهارهاصاله الحلیهاصاله البرائهاستصـحابقاعده ی تجاوزتبـدل رأی المجتهـد.(یعنی از مجتهـدی تقلیـد کردیم که رایش عـوض شـد و بحـث می کنیـم که اعمـال قبلی فرد چه حکمی دارد) در جلسه ی قبـل اصـاله الطهـاره را مطرح کردیم و گفتیم: دلیل جزئیت کبری را بیان می کند و می گوید: صل فی الطاهر. اصاله الطهاره هم صـغری را بیان می کند و می گوید: این عبـا پـاک است. اصـاله الطهـاره نسـبت به دلیل شـرطیت حاکـم است. همچنین می توانیم از دو بیان دیگر بهره بگیریم: بیان اول: وقتی من به حکم قاعده ی طهارت در عبایی که پاک است نماز خواندم، عنوان نماز بر آن منطبق می شود در نتیجه حکم

هم ساقط می شود و اجماع داریم در یک روز دو نماز واجب ظهر واجب نیست. حال که فهمیدم عبا نجس است برای نمازهای آینده نمی توانم در آن نماز بخوانم ولی نمازهایی که خوانده ام صحیح است. بیان دوم: قاعده ی ملازمه می گوید: وقتی شارع به من دستور می دهد که به اصل طهاره عمل کنم این ملازم است با اینکه شارع در مقام امتثال به همان قناعت کند و در صورت کشف خلاف عمل را بار دیگر از من نخواهد. اما الثانی: اصاله الحلیه عبایی در دست من است که نمی دانم ملک من است یا اینکه غصبی می باشد. شارع می گوید: کل شیء حلال حتی تعلم انه حرام. بنابراین اگر در چیزی شک کردیم حلال است یا حرام، آن شیء محکوم به حلیت می باشد. در آن لباس نماز خواندم و بعد مشخص شد که غصبی بوده است. در این فرض کبری می گوید: ای مکلف باید در ثوب حلال نماز بخوانی. اصاله الحلیه هم برای کبری، صغری جعل می کند و می گوید: این لباس حلال است. بنابراین دلیل حلیت بر ادله ی اجزاء و شرایط حاکم است. (همچنین همان دو بیانی که در ذیل مورد اول ذکر کردیم در اینجا جاری می شود) اما الثالث: الاستصحاب عبای من سابقا پاک بود و احتمال می دهم نجاستی بر آن عارض شده باشد. استصحاب طهارت جاری کردم و در آن نماز خواندم و بعد متوجه شدم نجس بوده است. محقق خراسانی می فرماید: هذا مجز علی وجه قوی (یعنی علی القول بان الاستصحاب یثبت جعل المماثل) به این معنا که اگر استصحاب طهارت ظاهری را یعنی بگوییم استصحاب مماثلی را جعل می کند به این معنا که همانطور که قاعده ی طهاره، طهارت را جعل می کند و قاعده ی حلیت هم حلیت را جعل می کند استصحاب نیز همین قدرت را دارد و طهارتی ظاهری که مماثل با طهارت واقعی است را جعل می کند. بنابراین قاعده ی لا تنقض بر ادله ی اجزاء و شرایط حاکم می شود و می گوید: این لباس هم طاهر است. (همچینن دو بیان دیگر که در شق اول گفتیم در این مقام قابل اجرا است.) اما الرابع: البرائه مصب تمام اصولی که با به حال خواندیم موضوعی است ولی برائت هم در شبهه ی حکمیه جاری می شود و هم در شبهه ی موضوعیه. اما البرائه فی الشبهات الحکمیه: مثلا نمی دانم در نماز سوره ی کامله واجب است یا نه. بعد از فحص و یاس دلیلی بر وجوب سوره ی کامل پیدا نکردم. در این حال نسبت به وجوب آن برائت جاری می شود. در این حال دلیل برائت حاکم بر دلیل واقعی است یعنی وجوب سوره را در حالت جهل از بین می برد. (تا به حال حکومت از باب جعل صغری بود ولی این بار از باب از بین بردن حکم در حال جهل است.) بنابراین عمل مجزی است. اما البرائه فی الشبهات الموضوعیه: نمی دانم عبا غصبی است یا نه. در این حال هرچند اصاله الحلیه جاری می شود ولی اصاله البرائه جاری نمی شود زیرا حکومت باید در شبهات موضوعیه صغرایی ایجاد کند وحکمی را وضع نماید و حال آنکه لسان حدیث رفع، لسان اثبات نیست بلکه لسان رفع می باشد و لسان وضع ندارد و رفع نمی تواند حکمی را جعل کند. ان قلت: اصاله البرائه در شبهات حکمیه حاکم بر دلیل اجزاء و شرایط است و حال آنکه دلیل اجزاء و شرایط دلیل اجتهادی است و دلیل اصاله البرائه اصل است و اصل در رتبه ی متأخر از دلیل اجتهادی است و چگونه می تواند حاکم بر دلیل متقدم باشد. (علت تقدم دلیل اجتهادی این است که در آن شک اخذ نشده است مثلا نماز باید با سوره ی کامله باشد و عالم و جاهل و غیره همه در این حکم مشترک هستند ولی در لسان اصل، شک اخذ شده است و شک در یک شیء از خود شیء متأخر است) قلت: اصل برائت هرچند اصل است ولی پشتوانه ی آن دلیل اجتهادی می باشد که همان (رفع عن امتی ما لا یعلمون) است. به عبارت دیگر اصول عملیه بما هو اصول احکام ظاهریه است ولی پشتوانه ی آنها و آنی که اصول را حجت کرده است دلیل اجتهادی می باشد. اما الخامس: قاعده التجاوز وقتی در حال خواندن سوره هستم شک می کنم حمد را خوانده ام یا نه. روایت می گوید: اگر از محل تجاوز کرده ایم اعتنا نکنیم (کل ما شککت فی شیء و دخلت فی غیره فشککک لیس بشیء) ظاهر قاعده ی تجاوز همان حکومت است یعنی ادله ی اجزاء و شرایط را مضیق می کند به این معنا که اجزاء و شرایط را باید به جا آورد مگر اینکه از محل تجاوز نکرده

باشی. در این مقام هم همان بیانات سابق جاری است. یعنی قاعده ی تجاوز حاکم بر ادله ی اجزاء و شرایط است. هکذا دو بیان دیگر هم قابل پیاده شدن است. اما السادس: تبدل رأی المجتهد فردی از یک مجتهد تقلید می کرد که قائل بود در رکعت سوم و چهارم یک تسبیحات اربعه کافی است. بعد رأی مجتهد عوض شد و قائل شد که حتما باید تسبیحات، ثلاثه باشد. در این فرض، عمل مقلد و حتی خود مجتهدی که نمازهایی را با یک تسبیحه خوانده است چه حکمی دارد. این بحث باید در کتاب اجتهاد و تقلید مطرح شود. (صاحب کفایه در آنجا قائل به تفصیل شده است که گفته است که گاه دلیل مجتهد اماره است و گاه اصول و در اماره مجزی نیست ولی در اصول مجزی است.) تنبیهات: التنبیه الاول: اذا قطع بعدم وجوب السوره فی الصلاه و صلی بدون السوره و بعد کشف خلاف شد. فرق این بحث با گذشته در این است که در سابق دلیل شرعی وجود داشت مانند برائت، حلیت و غیره که همه ی آنها پشتوانه ی دلیل شرعی داشتند ولی در اینجا قطع، پشتوانه ی شرعی ندارد و فرد به هر دلیلی به قطع رسیده است. واضح است که عمل مجزی نیست زیرا اجزاء باید با دلیل ثابت شود و فرد بتواند بر اساس آن با شارع محاجه کند. مثلا بگوید چون شما امر کردید که به قول زراره عمل کنم و من هم چنین کردم حال که قول زراره مخالف واقع شد عمل باید مجزی باشد. این در حالی است که در ما نحن فیه امری از طرف شارع صادر نشده است و قطع فرد پشتوانه ی شرعی ندارد. بله تا وقتی که فرد قاطع است خود قطع عذر می باشد ولی وقتی قطع بر طرف شده است عمل دیگر نمی تواند مجزی باشد.

ص: ۱۹۳

الاجزاء فی الاوامر الظاهریه ۹۰/۱۲/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

التنبیه الثانی: الاجزاء و التصویب کسانی که در امارات و اصول قائل به اجزاء نیستند ما را متهم به تصویب می کنند و می گویند: قول به اجزاء لازمه ی قول به تصویب است. این در حالی است که ما قائل به تصویب نیستیم در نتیجه در جواب می گوییم: گاه بحث در امارات است که حکمی را نفی می کند (سوره ی کامله واجب نیست و یا در تسبیحات اربعه سه تا واجب نیست) و گاه بحث در اصول است که موضوع را توسعه می دهد (کل شیء طاهر را جاری می کنیم و در نتیجه لباسی که به ظاهر طاهر است و در واقع نجس می باشد ذو شرط است.) با این بیان سه اشکال می تواند به ما بار شود: الاشکال الاول: کسی که در امارات قائل به اجزاء است او در حقیقت معتقد به حکم الله مشترک بین عالم و جاهل نمی باشد. به این معنا که حکم خداوند مخصوص علماء است و جاهلان محکوم به حکم الله نیستند. نقول: می پرسیم مراد شما حکم انشائی است یا حکم فعلی. اگر مراد شما حکم انشائی است می گوییم: این حکم بین عالم و جاهل مشترک است و همه بر این امر اتفاق دارند و اعتقاد دارند که خداوند در لوح محفوظ و یا در لسان پیامبر اکرم (ص) احکام را به شکل مشترک صادر کرده است. حکم انشائی حکمی است که صادر شده است ولی هنوز به دست مکلف نرسیده است. این مانند حکمی است که در مجلس شورای اسلامی صادر می شود ولی هنوز رسانه ها آن را اعلام نکرده اند. در این حال، حکم مزبور انشائی است و وقتی به دست افراد برسد فعلی می شود. اگر مراد شما حکم فعلی است می گوییم: بله واضح است که این حکم بین عالم و جاهل مشترک نیست زیرا فعلیت فرع وصول به مکلف است و فرض این است که هنوز حکم مزبور به دست مکلف نرسیده است و

فرد تا زمانی که جاهل است نمی تواند مورد امر و نهی قرار گیرد. حتی می گوییم: نه تنها ما بلکه کسانی که منکر اجزاء هستند آنها هم نمی توانند قائل شوند که حکم فعلی بین عالم و جاهل مشترک است. الاشکال الثانی: اگر بگویید: ما که قائل به اجزاء هستیم عمل ناقص را به جای عمل کامل قرار می دهیم می گوییم: این کار اشکالی ندارد و در فقه موارد بسیاری وجود دارد که عمل ناقص جای عمل کامل می نشیند. مثلا وقتی قاعده ی تجاوز را جاری می کنیم و بعد متوجه می شویم که سوره را نخوانده بودیم در این حال عمل ناقص جای عمل کامل می نشیند. همچنین حدیث لا تعاد الصلاه الا من خمسه می گوید: بجز آن پنج مورد اگر نماز کم و زیاد شد اشکال ندارد و این عمل ناقص می تواند به جای عمل کامل باشد. حالا کله حول الاماره که نافی جزئیت و شرطیت بود. اما المقام الثانی: جایی که اصل دلیل شرطیت را توسعه می دهد. در این حال اگر به ما بگویند مصوبه هستید می گوییم: ان ههنا امورا ثلاثه: الامر الاول: دلیل النجاسه امام علیه السلام می فرماید: اغسل ثوبک من ابواب ما لا یوکل لحمه بنابراین بول گربه و روباه نجس است چون گوشت آنها را نمی توان خورد ولی بول گاو و گوسفند طاهر است. الامر الثانی: دلیل الشرطیه (شرطیت طهارت) امام علیه السلام می فرماید: صل فی طاهر الامر الثالث: دلیل الاتساع (دلیل اصل) کل شیء طاهر حتی تعلم انه قذر نمی دانستم عبایم هنگام نماز نجس است یا نه اصل طهاره را جاری کردم و وارد نماز شدم و بعد متوجه شدم نجس است. اکنون بررسی می کنیم که تصویب در کجا قرار دارد. دلیل الاتساع که همان اصل طهارت است آیا بر دلیل نجاست حاکم است یا بر دلیل شرطیت حاکم می باشد؟ واضح است که او فقط در دلیل شرطیت تصرف می کند و می گوید: شرط نماز اعم از آن است که با طهارت واقعی باشد یا با طهارت ظاهری. دلیل سوم هرگز نمی تواند در دلیل اول تصرف کند و نمی تواند بگوید: بول ما لا یوکل لحمه برای عالم نجس است و برای جاهل پاک می باشد. بله اگر می توانست در دلیل اول تصرف کند نتیجه اش همان تصویب می شد ولی چنین نیست. بنابراین حال که من متوجه شدم عبایم نجس است در این حال نسبت به اولی کشف خلاف شده است نه نسبت به دومی. زیرا متوجه شدم که عبایم با بول گربه نجس شده بود و من نمی دانستم. ولی نسبت به دومی کشف خلاف نشده است زیرا شرط فی الواقع اعم از واقعی و ظاهری بود و اکنون که واقع کشف شده است من کما کان واجد شرط واقعی هستم. به هر حال محقق خراسانی بر اجزاء چهار اشکال وارد کرده است که در اجود التقریرات ذکر شده است. ما تنها به یک اشکال او اشاره می کنیم و آن اینکه اگر قائل به اجزاء شویم، عند کشف الخلاف نباید لازم باشد که عبا را آب بکشیم زیرا نماز در آن مجزی بوده است. نقول: دلیل سوم که همان اصاله الطهاره است حاکم بر ادله ی نجاست نیست بلکه بر ادله ی شرطیت حاکم است بنابراین دلیل نجاست به قوت خودش باقی است و هنگام کشف خلاف باید مثل همیشه عبا را آب کشید و بعد در آن نماز خواند. التنبیه الثالث: تبدل رأی المجتهد (هرچند این بحث را حواله به مبحث اجتهاد و تقلید کردیم ولی بهتر دیدیم بحثی را به نحو اجمال مطرح کنیم) سید رضی اعلی الله مقامه در عروه الوثقی می فرماید: اگر کسی از مجتهدی تقلید کرد و آن مجتهد از دنیا رفت و مقلد مزبور از مجتهد دیگری تقلید کند و بعد ببیند که بین آنها در سه قلمرو اختلاف وجود دارد:عبادات (مجتهد متوفی می گفت: یک تسبحات اربعه کافی است و دومی می گوید حتما باید سه تسبیحه باشد.)معاملات (مجتهد متوفی می گفت تقدم ایجاب بر قبول شرط نیست ولی دومی قائل به تقدم است.امور خارجیه (مجتهد متوفی می گفت آب جو که همان فقاع است پاک می باشد ولی دومی قائل به نجاست آن است.) حال باید دید حکم مقلد که یک عمر به فتوای مجتهد اول عمل کرد چیست. حق این است که بحث اجزاء فقط با اولی در ارتباط است نه با دومی و سومی (بحث دومی و سومی را به مبحث اجتهاد و تقلید واگذار می کنیم) در مورد عبادات، ما قائل به اجزاء هستیم و می گوییم اعمال سابق صحیح است و از این به بعد باید مطابق فتوای مجتهد دوم عمل کند. الدلیل الاول: القول بالملازمه. وقتی خداوند ما را به قول متخصص ارجاع می دهد

و میگوید: اما الحوادث الواقعه فارجعوا فیها الی رواه احادیثنا. همین ارجاع ملازمه با این دارد که مولی در تکالیف به همین اکتفاء می کند. الدلیل الثانی: استصحاب حجیت قول المجتهد الاول. وقتی مجتهد اول زنده بود قول او بر من حجت بود و قول او برای من عذر بود. به این گونه که اگر قول او موافق واقع بود همان بر من منجز است و اگر قول او مخالف واقع بود من معذور بودم. ان قلت: مجتهد دوم این عذر را باطل کرد از این رو دیگر چگونه می تواند قول مجتهد اول عذر باشد؟ قلت: قول مجتهد دوم هم قولی است مانند مجتهد اول و قول و فتوای او وحی منزل نیست. بله اگر مستند قول مجتهد دوم ادله ی قطعیه بود مسأله فرق می کرد ولی چنین نیست. بنابراین همانطور که احتمال می دهیم قول مجتهد دوم صحیح باشد همین احتمال وجود که قول مجتهد اول صحیح بوده است. ثم ان للمحقق الخوئی اشکالا قویا فی المقام: بعد از آنی که مجتهد دوم فتوا داد در واقع می گوید: حکم از ابتدا چنین بوده است. به عبارت دیگر فتوای او مقید به زمان خودش نیست بلکه کشف می کند که از زمان رسول خدا (ص) به بعد حکم چنین بوده است. بنابراین فتوای او کشف می کند حکم الله مشترک از ابتدا همان قول اوست نه حکم مجتهد اول. هرچند فتوای دوم دلیل بر بطلان فتوای اول نیست بر این اساس مقلد مزبور عمل به حکم الله نکرده است. از این رو اگر وقت باقی است او با کسب مؤمن کند و مطمئن شود که از عهده ی تکلیف بر آمده است و اگر داخل وقت است باید نماز را قضا کند در هر صورت به سبب قاعده ی اشتغال که اشتغال یقینی برائت یقینه می خواهد باید عمل را دوباره بیاورد. ان شاء الله اشکال ایشان را در جلسه ی بعد بررسی می کنیم.

ص: ۱۹۴

تبدل رأی مجتهد، مقدمه ی واجب ۹۰/۱۲/۲۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تبدل رأی مجتهد است و گفتیم اگر مجتهدی فوت کند و مقلد به مجتهد دیگری مراجعه کند که فتاوای آن در عبادیات با مجتهد قبلی متفاوت باشد اعمال قبلی مجزی است. بعد اشکال محقق خوئی را مطرح کردیم که قائل به عدم اجزاء بود و می فرمود: بعد از آنی که مجتهد دوم فتوا داد در واقع می گوید: حکم از ابتدا چنین بوده است. به عبارت دیگر فتوای او کشف می کند که از زمان رسول خدا (ص) به بعد حکم چنین بوده است. بنابراین مقلد مزبور عمل به حکم الله نکرده است. از این رو اگر وقت باقی است او با کسب مؤمن کند و مطمئن شود که از عهده ی تکلیف بر آمده است و به سبب قاعده ی اشتغال اشتغال یقینی برائت یقینه می خواهد باید عمل را دوباره بیاورد. نقول: حق با محقق خوئی است و حجت دوم کشف می کند که حکم الله از زمان پیامبر اکرم (ص) همانند حکم مجتهد دوم بوده است. ولی می پرسیم وقتی حجت دوم که قول مجتهد دوم است برای من روشن شد در این حال حکم الله در زمانی که از مجتهد اول تقلید می کردم بر من فعلی بوده است یا انشائی؟ محقق خوئی باید ثابت کند که حکم الله در حق من فعلی بوده است تا ثابت شود که باید اعاده کنم ولی این را نمی توان اثبات کرد. حق این است که در زمانی که از مجتهد اول تقلید می کردم قول مجتهد دوم که همان حکم الله است، در حق من انشائی بود و مخالفت حکم انشائی نه قضا دارد و نه اعاده. همچنین ثابت نیست حکم مجتهد دوم حکم الله واقعی باشد چه بسا حق با مجتهد اول بوده است و مجتهد دوم راه خطا را پیموده است. مضافا بر اینکه ما دو دلیل اقامه کردیم که عمل سابق مقلد مجزی است (دلیل ملازمه و دلیل استصحاب) بنابراین وقتی اعاده لازم نشد قضا هم لازم نیست زیرا قضاء فرع فوت

است و من نمی دانم فوت واقع شده است یا نه. به این معنا که اگر قول مجتهد اول حکم الله باشد چیزی از من فوت نشده است و اگر قول مجتهد دوم حکم الله باشد واقع از من فوت شده است و من شک دارم که بالاخره واقع از من فوت شده است یا نه و تا فوت برای من قطعی نشود قضاء هم واجب نخواهد بود. الفصل الرابع: فی مقدمه الواجب قبل الخوض فی المقصود نقدم امورا: الامر الاول: تحریر محل النزاع و فیه احتمالات: الاحتمال الاول: در این بحث می کنیم که اگر انسانی چیزی را اراده کرد مقدمه ی آن را هم اراده می کند. مثلا اگر من اراده کنم که در بحث در مسجد اعظم حاضر شوم مقدمه ی آن را هم که راه رفتن است اراده می کنم. (این حالت اختصاص به شارع ندارد بلکه شارع و غیر شارع همه این مسیر را می پیمایند) الاحتمال الثانی: اگر شرع مقدس ذی المقدمه را واجب کرد مقدمه را واجب نمی کند ولی یک وجوب عرضی از ذی المقدمه به مقدمه سرایت می کند. این وجوب عرضی همان نسبت مجازی است. به این معنا که آنی که واجب است همان نماز است و وجوب وضو عرضی است و از طرف وجوب نماز آمده است. بنابراین یک وجوب بیشتر در کار نیست که همان وجوب ذی المقدمه است و همان وجوب مجازا به مقدمه نیز نسبت داده می شود مانند جری المیزاب که جریان حقیقه از آن آب است ولی مجازا به ناودان هم نسبت داده می شود. الاحتمال الثالث و الرابع: شرع مقدس هم ذی المقدمه را واجب کرده است و هم مقدمه را. مثلا- می گوید: به بازار برو و گوشت بخر. بله وجوب ذی المقدمه نفسی است و وجوب مقدمه غیری است ولی وجوب غیری خود بر دو گونه است گاه شارع مستقلا خطاب می کند که به آن الوجوب الغیری الاصلی می گویند و گاه مستقلا خطاب نمی کند که به آن الوجوب الغیری التبعی می گویند. تمام این چهار احتمال خارج از محل بحث است. اما اولی ارتباطی به شارع ندارد بلکه کل عقلاء چنین می کنند بنابراین ارتباطی به بحث اصول ندارد. اما دومی هم یک بحث ادبی است. یعنی آیا می شود یک وجوب حقیقی را که به ذی المقدمه نسبت داده شده است به مقدمه به شکل عرضی نسبت دهیم یا نه؟ اما سومی و چهارمی از محل بحث خارج است زیرا اگر شارع مقدمه را واجب کند (چه با وجوب غیری اصلی و یا تبعی) دیگر این مسأله یک مسأله ی فقهیه می شود نه اصولیه مانند بحث در اینکه آیا دعا عند رؤیه الهلال واجب است یا نه؟ فرق بین مسأله ی اصولیه و مسأله ی فقهی این است که محمول در مسأله ی اصولیه نباید احکام شرعیه باشد ولی در مسائل فقهیه و یا قواعد فقهیه محمول باید احکام خمسه باشد. بنابراین باید سراغ احتمال خامس رویم: آیا بین اراده ی ذی المقدمه و اراده ی مقدمه ی ملازمه هست یا نه؟ از این رو باید در ملازمه بحث کنیم به این معنا که وقتی مولی که ذی المقدمه را از عبد می خواهد آیا مقدمه را هم از او می خواهد یا نه؟ (ممکن است شارع مقدمه را واجب نکرده باشد ولی وجوب مقدمه به حکم عقل واجب باشد.) در اصول باب ملازمات بحث های وسیعی دارد مانند باب ملازمه بین وجوب شیء و حرمت ضدش و موارد دیگر. بعضی هم باب اجتماع امر و نهی را از باب ملازمات شمرده اند. حتی باب مفاهیم هم از باب ملازمات است. اینکه بحث می کنند جمله ی شرطیه، وصفیه و غیره مفهوم دارد یا نه همه مربوط به باب ملازمات است به همین دلیل مرحوم شهید صدر همه ی این بحث ها را در باب ملازمات آورده است. البته ما مطابق روش قدماء عمل می کنیم. اذا علمت هذا نقول: ما نحن فیه از باب غیر مستقلات عقلیه است. فرق مستقلات عقلیه و غیر مستقلات عقلیه در این است که در مستقلات عقلیه هم صغری عقلی است و هم کبری. مانند الظلم قبیح و کل قبیح یجب عن یترک. همچنین العدل حسن و کل حسن یجب الاتیان به. ولی در غیر مستقلات عقلیه، صغری شرعی است و کبری عقلی. مانند الوضو مقدمه الواجب، مقدمه الواجب واجب (بدلیل الملازمه ی عقلی بین وجوبین) بحث دیگر که امام قدس سره مطرح کرده است این است که اگر قائل به ملازمه شویم آیا ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب ما رآه المولی مقدمه است یا اینکه ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و مقدمه ی واقعی است خواه مولی آن را تصور بکند یا نکند. امام قدس سره اصرار دارد که اولی را قبول کند ولی به نظر ما شق دوم

صحیح است. ثمره ی عملی آن این است که اگر یک شیء دو مقدمه داشته باشد که یک مورد توجه مولی است و دیگری نیست. اگر فرمایش امام قدس سره صحیح باشد ملازمه بین ذی المقدمه و بین همان یک مقدمه برقرار است ولی مطابق انتخاب ما بین ذی المقدمه و هر دو مقدمه ملازمه بر قرار می باشد.

ص: ۱۹۵

مقدمه ی واجب ۹۰/۱۲/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم بحث مقدمه ی واجب از باب ملازمه بین اراده ی ذی المقدمه و اراده ی مقدمه و به تعبیر دیگر از باب ملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه مطرح می شود. باید دید که این ملازمه آیا بین ذی المقدمه و مقدمه ی معلومه برای مولی مطرح است (مقدمه ای که مولی آن را شناخته است.) یا اینکه بین اراده ی ذی المقدمه و مقدمه ی واقعی ملازمه است خواه مولی بداند یا نداند. گفتیم امام قدس سره قول اول را انتخاب می کند و دلیل آن را چنین می فرماید: اراده زائیده ی علم است و تا علم نباشد اراده ای در کار نیست از این رو ما دامی که مولی مقدمه را نشناسد نمی تواند آن را اراده کند. یلاحظ علیه: اراده ی زائیده ی علم است ولی لازم نیست این علم تفصیلی باشد. اگر اجمالی هم باشد کافی است. مثلا مولی از غلام خود معجونی می خواهد که باعث زیاد شدن نور چشم شود. در این حال بین اراده ی ذی المقدمه (معجون) و اراده ی مقدمه (ابزار و ادوات لازم برای ساختن معجون) ملازمه است و حال که مولی تفصیلا از این مقدمات خبر ندارد و فقط اجمالاً خبر دارد. الامر الثانی: هل المسئله اصولیه او هی من مبادی الاحکام؟ گفتیم میزان در شناسایی مسأله ی اصولیه از غیر آن این است که اگر نتیجه ی بحث کبری برای استنباط حکم شرعی واقع شد آن مسأله اصولیه است. (صغری را از علم اصول اخذ نمی کنیم بلکه مثلا از روایات قرآن، اجماع و امثال آن اخذ می کنیم) مثلا اگر بحث شود که خبر واحد حجت است یا نه و بعد به این نتیجه برسیم که حجت است. در این صورت می توانیم آن را به عنوان کبرای حکم شرعی استفاده کنیم: وجوب صلاه الجمعه مما دل علیه خبر الواحد و کل ما دل علیه خبر الواحد فهو حجه و یجب عمل به فصلاه الجمعه یجب العمل به. حال اگر ثابت کردیم که بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه است در این حال می گوییم: الوضو مقدمه للصلاه (به دلیل اینکه قرآن می گوید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ) بین وجوب وضو که مقدمه است و وجوب نماز که ذی المقدمه است ملازمه است در نتیجه اگر نماز واجب است وضو هم واجب است. ثم ان المحقق البروجردی اعترض علی ان المسئله اصولیه و قال: میزان در مسأله ی اصولیه این است که محمول در مسأله ی اصولیه حجیت و عدم حجیت باشد. مثلا می گوییم: خبر الواحد حجه، ظواهر الکتاب حجه، الشهره حجه، قول اللغوی حجه .... در ما نحن فیه محمول، حجت نیست بلکه سخن از ملازمه بین ذی المقدمه و وجوب مقدمه است. در این بحث محمول، وجود ملازمه و عدم آن است. نقول: ما در امر اول در مقدمه ی علم اصول گفتیم: کلام آیه الله بروجردی صحیح است ولی گاه حجت مستقیما و شفاف است (مانند خبر الواحد حجه) و گاه التزاما یعنی حجیت لازمه ی کبری است. اینکه می گوییم بین وجوب ذی المقدمه و وجوب مقدمه ملازمه است نتیجه اش این است که هل ههنا حجه علی وجوب الوضوء او لا؟ مثال دیگر: در بحث اینکه هل الامر یدل علی المره و التکرار یا هل الامر یدل علی الوجوب او الندب و موارد دیگر همه از باب مسأله ی

اصولیه است و حتی خود ایشان هم قبول دارد که این مسائل، اصولیه است و حال آنکه محمول در اینها حجت نیست. ولی لازمه ی این مباحث، حجیت است. مثلا آیا مولی حجت بر تکرار دارد که در نتیجه عبد هم عمل را باید تکرار کند یا نه یا اینکه مولی حجت بر وجوب دارد یا نه. ثم ان ههنا بحثا بین آیه الله البروجردی و آیه الله الخوئی: بعد که محقق بروجردی قائل شد که این مسأله اصولیه نیست قائل شده است که این مسأله از مبادی احکام است. بحث در عوارض احکام خمسه (وجوب، استحباب، حرمت، کراهت و اباحه) مبادی احکام می باشد. مواردی از بحث در عوارض از این قرار است: اگر در ذات و ذاتیات این احکام بحث کنیم مثلا بگوئیم: ما هو معنی الوجوب؟ که جواب آن گفته شده است: طلب الشیء مع المنع من الترك می باشد. اینها همه بحث از مبادی احکام خمسه می باشد. یا اگر در لوازم اینها بحث کنیم (وجوب ذی المقدمه المقدمه ملازم با وجوب مقدمه است) همچنین اگر در معاندات آنها بحث کنیم (مثلا امر به شیء ملازم با منع از ضد آن است یعنی محال است مولی به شیئی امر کند و بعد به ضد آن هم امر نماید) همه ی این موارد از باب بحث در مبادی احکام خمسه است نه مسائل اصولیه. با این بیان محقق بروجردی قائل است که بحث ما نحن فیه که از باب بحث از لوازم امر به شیء است داخل در مبادی می باشد. یلاحظ علیه: اشکالی ندارد که یک مسأله در علمی از مبادی احکام باشد و در علم دیگر از مسائل اصولیه باشد. بحث از ذات، ذاتیات، لوازم و معاندات شیء در کتابی فقهی مانند شرح لمعه از باب مبادی احکام می شود ولی اگر همین مطالب در علم اصول بحث شود مسأله ی اصولیه است زیرا نتیجه ی آن در استنباط احکام شرعی به کار می رود. آیه الله خوئی می فرماید: ما در دنیا دو مبادی بیشتر نداریم: تصوریه و تصدیقیه فرق این دو در این است که مبادی تصوریه، تصور موضوع علم، غایه علم و تعریف علم است. مثلا اگر اینکه موضوع علم نحو، کلمه و کلام است و تعریف آن علم به اعراب آخر کلمات است و غایه آن صیانه اللسان عن الخطأ فی المقال است. اما مبادی تصدیقیه چیزهایی است که سبب می شود انسان به مسائل علم یقین پیدا کند. مثلا یکی از مسائل علم نحو این است که کل فاعل مرفوع. مبادی تصدیقیه ی آن این است که می بینیم در قرآن، دیوان اعراب همه و همه فاعل را مرفوع می خوانند و این موجب یقین به مسأله ی فوق می شود. با این بیان آیه الله خوئی می فرماید: مبادی احکام جزء مبادی تصدیقیه است. یلاحظ علیه: مبادی احکام جزء مبادی تصدیقیه نیست زیرا موجب نمی شود که انسان به آنچه در مسأله است یقین پیدا کند. نسبت مسائل اصولیه به مسائل فقهیه از قبیل مبادی تصدیقیه است زیرا ما به وسیله ی علم اصول به مسائل فقهیه یقین پیدا می کنیم. به این معنا که تا ثابت نکنیم خبر واحد حجت است نمی توانیم در فقه به حکمی که بر اساس خبر واحد به دست آمده است یقین پیدا کنیم. ثم الکلام فی الامر الثانی

ص: ۱۹۶

مقدمه ی داخلیه ۹۰/۱۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

الامر الثالث فی تقسیمات المقدمه: تقسیم المقدمه الی داخلیه و خارجیه: مقدمه ی داخلیه آن است که در خود ذی المقدمه موجود است. مقدمه ی خارجیه در ذی المقدمه موجود نیست. مثلا اگر کسی بخواهد به مشهد برود باید سوار ماشین شود. سوار شدن بر ماشین و حرکت به سمت مشهد داخل در زیارت نیست. اما مقدمه ی داخلیه را به دو جور تفسیر کرده اند: تفسیر اول مقدمه الداخله بالمعنی الاخص: هم وجود شیء هم تقید آن داخل در مأمور به باشد. مانند رکوع که هم ذات رکوع در

نماز داخل است و هم تقید آن. تقید به معنای اتصاف سایر اجزاء با رکوع است. یعنی نماز رکوع دار. با این تفسیر، مقدمه ی داخلیه یک مصداق بیشتر ندارد که همان اجزاء مأمور به می باشد. تفسیر دوم مقدمه الداخله بالمعنی الاعم: لازم نیست خود شیء داخل در مأمور به باشد ولی اتصاف آن باید در مأمور به داخل باشد. مانند شروط. وضو مثلا داخل در نماز نیست ولی تقید آن داخل در نماز است. یعنی نماز ما باید وضو دار باشد و این تقید باید در نماز وجود داشته باشد. این تفسیر را بالمعنی الاعم می گویند زیرا هم اجزاء را شامل است و هم شروط و هم عدم مانع را. مثلا اگر هیزم بخواهد بسوزد نباشد تر باشد. حتی مُعِدّ را هم شامل می شود. بعضی از مقدمات جنبه ی معدّی دارد مثلا پله ی اول معدّ برای پله ی دوم است و ما را آماده می کند که به پله ی دوم برسیم. ثم ان ههنا شبهه اثارها صاحب الحاشیه: شیخ محمد تقی اصفهانی که از اعاظم اصولیین قرن سیزدهم است (متوفای ۱۲۴۸) می باشد در کتاب هدایه المسترشدین که حاشیه بر معالم است می گوید: باید بین مقدمه و ذی المقدمه یک نوع تباینی و اثنینیتی وجود داشته باشد مانند وضو نسبت به نماز. اما اجزاء نمی تواند مقدمه باشد زیرا اجزاء همان کل است و کل هم همان اجزاء می باشد. بنابراین مقدمه ی داخلیه ای به نام اجزاء وجود ندارد. نقول: باید از سه نظر بحث کنیم: بحث اول: آیا ملاک مقدمیت هست یا نه؟ بحث دوم: همچنین آیا ملاک وجوب غیری هست یا نه؟ (زیرا مقدمه، به وجوب غیری واجب است) بحث سوم: آیا مانع از وجوب غیری هست یا نه؟ اما بحث اول: شیخ محمد تقی گفت ملاک مقدمیت در اجزاء وجود ندارد زیرا ایشان معتقد بود که بین مقدمه و ذی المقدمه باید اثنینیت باشد. ثم ان المشایخ بعد الشیخ صاحب الحاشیه اجابوا عن تلک الشبهه بوجوه اربعه: الجواب الاول: شیخ انصاری در جواب می فرماید: بین مقدمه و ذی المقدمه فرق است: المقدمه هو الجزء بشرط لا و ذی المقدمه هو الجزء لا بشرط. توضیح ذلک: گاه رکوع را بشرط لا و مجرد از هر چیزی ملاحظه می کنیم در این حال رکوع به تنهایی ملاحظه می شود و می تواند مقدمه باشد. اما اگر رکوع را لابشرط ملاحظه کنیم. لابشرط یجتمع مع الف شرط و یکی از شرایط انضمام با دیگری است. در این حال وقتی رکوع با دیگر اجزاء و شرایط جمع شود در این حال ذی المقدمه می شود. یعنی رکوع وقتی همراه سجده و غیره باشد همان نماز می شود که ذی المقدمه است. یلاحظ علیه: نقطه ی قوت کلام شیخ در این است که هر یک از اجزاء را مقدمه شمرده است. رکوع یک مقدمه، سجده یک مقدمه و تشهد یک مقدمه و هکذا. (بر خلاف محقق خراسانی که همه را با هم یک مقدمه شمرده است.) اما کلام ایشان دو نقطه ی ضعف دارد: اما الاول: ایشان فرمود: جزء بشرط لا مقدمه است. ما می گوییم: بشرط لا یعنی چیزی همراه آن نباشد و در این حال امکان ندارد که مقدمه باشد. زیرا رکوع باید در خدمت نماز باشد و وقتی به شرط لا شد دیگر نمی تواند جزء نماز باشد. رکوع به تنهایی به درد نمی خورد بلکه باید منضم به سایر اجزاء و شرایط باشد. اما الثانی: ایشان فرمود: رکوع لابشرط مقدمه است زیرا لابشرط یجتمع مع الف شرط و یکی از آن شروط انضمام است. ما می گوییم: لابشرط که با هزاران شرط میتواند جمع شود چرا در میان آنها انضمام را قبول کنیم ما می گوییم: شرط دیگر هم انفراد است. آیا می توان گفت که چون رکوع بشرط لا است می توان آن را انفرادا تصور کرد؟ واضح است که نمی شود زیرا در این صورت نمی تواند ذی المقدمه باشد. الجواب الثانی: محقق خراسانی در جواب می فرماید: الاجزاء بالأسر مقدمه و الاجزاء بشرط الاجتماع ذو المقدمه. توضیح ذلک: نمازی که مثلا ده جزء است اگر ذات این بسته ی ده جزئی را جداگانه ملاحظه کردیم (الاجزاء بالأسر) در این حال، مقدمه می شود. یعنی ذات این ده جزء را بررسی کنیم و اینکه این ده جزء کنار هم قرار گرفته اند بگوییم از باب اتفاق بوده است در این حال این ده جزء مقدمه می شوند. ولی اگر آنها را به شرط اجتماع ملاحظه کنیم ذی المقدمه می شود. یلاحظ علیه: اگر محقق خراسانی به یک نکته توجه می کرد دیگر نیازی به این جواب نبود و آن اینکه محقق اشتباه کرد و تصور کرد مجموع یک مقدمه است و در نتیجه گفت اگر این اجزاء با هم مهربان نباشند و در کنار

هم لحاظ نشوند و کنار هم بودنشان اتفاقی باشد مقدمه می شوند ولی اگر با هم مهربان باشند و در کنار هم قرار گیرند ذی المقدمه می شود. ما می گوییم: چرا هر ده تا را یک مقدمه حساب کردید؟ اگر تک تک را یک مقدمه ی جداگانه حساب می کردید دیگر نیاز به این جواب نبود. (کما اینکه در جواب مرحوم بروجردی مشخص می شود. الجواب الثالث: آیه الله بروجردی ابتکاری به خرج داد که امام قدس سره نیز همان را قبول کرد و می فرماید: اساس شبهه ی شیخ اصفهانی در این بوده که تصور کرده است مجموع هر ده تا یک مقدمه است و در نتیجه گفته است که مجموع ده تا هم ذی المقدمه است و اجزاء عین کل است. ولی اگر بگوییم: تک تک اجزاء هر کدام یک مقدمه ی جداگانه است در این حال تباین بین مقدمه و ذی المقدمه واضح می شود. زیرا مقدمه حمد به تنهایی است ولی ذی المقدمه حمد با دیگر اجزاء می باشد. (البته مراد حمد بشرط لا- نیست که جوابش را ذکر کردیم) بعد ایشان در توضیح می فرمود: اگر ما اراده ی فاعلیه را بررسی کنیم اراده ی آمریه را می توانیم کشف کنیم: اراده ی فاعلیه عمل انسان است. من که می خواهم کاری را انجام دهم و عمل من ده مقدمه دارد به تک تک آن مقدمات اراده تعلق می گیرد. از این، اراده ی آمریه که اراده ی خداوند باشد کشف می شود. مولی که به مرکبی امر می کند مسلما تک تک آن اجزاء متعلق امر مقدمی توسط مولی می باشد. بنابراین اگر عمل ما ده جزء دارد هم ده مقدمه هست و هم ده اراده. بنابراین واضح است که اجزاء تک تک عین کل نیست و بین مقدمه و ذی المقدمه تباین است. الجواب الرابع: آیه الله خوئی می فرماید: مراد از مقدمه ی داخلیه دو چیزی می تواند باشد: اول اینکه وجود مقدمه مغایر با وجوب ذی المقدمه باشد. در این صورت اجزاء، مقدمه نیست زیرا اجزاء با کل مغایر نیست. مقدمه ی داخلیه عین ذی المقدمه است. دوم اینکه که مقدمه چیزی است که چیز دیگری بر وجود آن متوقف است. در این صورت اجزای داخلیه می تواند مقدمه باشد زیرا وجود کل متوقف بر وجود اجزاء است. مانند اینکه اثنین متوقف بر واحد است. یلاحظ علیه: این جواب خوب است ولی نیازی به این جواب نیست و آنچه محقق بروجردی فرموده است کافی می باشد. بحث اخلاقی: در مشکاه الانوار ص ۲۴۷ آمده است: قال امام الرضا علیه السلام: لیس منا من لم یحاسب نفسه فی کل یوم فلو عمل خیرا استزاده الله و ان عمل سیئا استغفر الله و تاب الیه. امام علیه السلام می فرماید: کسی که هر روز حساب نفس خود را بررسی نکند از شیعیان ما نیست. امام علیه السلام نمی فرماید که این کار باید هر هفته و یا بیشتر انجام گیرد بلکه توصیه می کند که باید هر روز انجام شود. قرآن مجید به نفس لوامه قسم می خورد: لا- اقسم بیوم القیامه و لا- اقسم بالنفس اللوامه. نفس لوامه هم در این دنیا انسان را ملامت می کند و آن اینکه وقتی انسان ها گناه می کنند پشیمان می شوند و هم در در آخرت. در آخرت نفس لوامه هم در نیکان وجود دارد و هم در بدان. نیکان وقتی صفحه ی اعمال خود را می بینند خود را ملامت می کنند که چرا عمل خوب بیشتری انجام ندادند. بدان هم وقتی اعمال بد خود را می بینند خود را ملامت می کنند که چرا کار بدن کردند. علامه طباطبائی در شبانه روز ساعتی را به تنهایی در اتاقی به سر می برد و فکر می کرد و به مراقبات و مشاهدات خود می رسید.

ص: ۱۹۷

مقدمه ی داخلیه و خارجیه ۹۰/۱۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

برای مقدمه تقسیماتی وجود دارد. اولین تقسیمی که محقق خراسانی مطرح می کند تقسیم آن به مقدمه ی داخلیه و خارجیه

است. در مورد مقـده ی داخلیه بایـد در سه مقام بحث کنیم: مقام اول این بود که آیا اجزاء داخلیه می تواند مقدمه باشد یا نه؟ شیخ محمد تقی اصـفهانی اشـکالی مطرح کرده بود و در مقدمیت اجزاء داخلیه اشکالی کرده بود. گفتیم برای جواب از ایشان بایـد در سه محور بحث کرد: بحث اول: آیـا ملاـک مقـدمیت هست یـا نه؟ بحث دوم: آیـا مـانع از وجوب غیری هست یـا نه؟ بحث سـوم: همچنیـن آیـا ملاـک وجـوب غیری هست یـا نه؟ (زیرا مقـدمه، به وجـوب غیری واجب است) بحث اول را دیروز مطرح کردیم. امـا بحث دوم: حـال که متوجه شـدیم ملاـک مقـدمیت وجود دارد آیا مانع از وجوب غیری هست یا نه؟ محقق خراسانی که ملاک را درست کرد در این مقام می گوید: با آنکه مقتضـی هست ولی مانع هم وجود دارد و اجزاء داخلیه نمی تواند وجوب غیری داشـته باشد. مانع، همان اجتماع المثلین می باشد. یعنی لازم می آید که در شـیء واحد دو نوع وجود جمع شود: وجوب نفسـی و وجوب نفسـی. زیرا اجزاء نماز وجوب نفسـی دارد و اگر وجوب غیری هم داشته باشد لازمه اش اجتماع مثلی است زیرا در خارج فقط یک چیز است. بله در عالم اعتبار دو چیز است یکی ذات الاجزاء است و دیگری الاجزاء بشـرط الاجتمـاع است ولی در خـارج یـک عمـل بیشتر اتیـان نمی شود. ثم ان المحقق النـائینی اجاب عن اجتمـاع المثلین: ایشـان می گوید: بله هم وجوب نفسی در کار است و هم وجوب غیری ولی وجوب غیری در وجوب نفسی مندک و ادغام می شود. بعد ایشـان مثال می زنـد که نماز ظهر دو وجوب دارد یکی وجوب نفسـی و دیگری وجوب غیری زیرا تا نماز ظهر را نخوانیم نماز عصر صـحیح نیست. در این حال وجوب غیری در وجوب نفسـی منـدک می شود. هکـذا اگر کسـی نذر کند نماز شب را در مسـجد بخواند در این حال این نافله دو حکم دارد یکی استحباب نفسی که همان نماز شب است و دیگری وجوب وفاء به نذر که وجوب نفسـی است ولی وجوب نفسـی در اسـتحباب نفسـی یا بر عکس ادغام می شود. یلاحظ علیه: ایشان می فرمایـد: دو وجوب در هم ادغام می شود یعنی هرچند اجتماع مثلین است ولی قابل علاج می باشد. ما می گوییم: اجتماع مثلین محال است و امکـان نـدارد بتوان آن را تصـحیح کرد. ثانیـا: مثال هایی که ایشان بیان کرده است صـحیح نیست. مثلا در نماز ظهر اینگونه نیست که دو وجوب جمع شـده باشد. مرکب هر یک از دو وجوب جدا است به این معنا که وجوب نفسـی تعلق به ظهر گرفته است ولی وجوب غیری به تقـدم ظهر بر عصـر تعلق گرفته است. از این رو این دو وجوب با هم ادغام نمی شونـد. اما در مسأله ی نافله هم دو وجوب در هم ادغام نشـده اند زیرا اسـتحباب به صـلاه اللیل تعلق گرفته است و وجوب به وفاء به نذر که واجب دیگری است. نقول: هر چند جواب محقق نائینی صـحیح نیست ولی کلام محقق خراسانی نیز برای ما قابل قبول نمی باشد زیرا اصـلا اجتمـاع مثلینی در کـار نیست. زیرا مطـابق آنچه مرحـوم بروجردی قائـل است وجوب غیری روی جزء می رود و وجوب نفسـی روی کـل و جزء مثـل کـل نیست تـا اجتماع مثلین لازم آیـد. البحث الثالث: آیا برای وجوب غیری داعی عقلائی وجود دارد یـا نه؟ به این معنا که آیا مولی علاوه بر اینکه کل را به وجوب نفسـی واجب می کنـد آیا بایـد جزء جزء را هم به وجوب غیری واجب کنـد یـا نه؟ نقول: این کـار لغو است. ان شـئت فقس الاـراده الآـمریه بالاـراده الفـاعلیه. مثلا اگر من اراده کنم که معجونی را درست کنم در این حال اراده ی من به کل که همان معجون است تعلق گرفته است و دیگر لازم نیست که اراده ی من به تـک تک مواد لازم در معجون تعلق بگیرد. زیرا همان اراده ی من به کل کافی است که من را به سـمت اجزاء تحریک کند و دیگر به اراده ی دیگری که به اجزاء تعلق بگیرد احتیاج ندارم. حال که در اراده ی فاعلیه چنین است، در اراده ی آمریه هم همین گونه است و مولی که امر به سـاختن ساختمـان می کنـد دیگر لاـزم نیست به تک تک سـنگ ها و آجرها امر کنـد. بنابراین در مقام اول ملاک مقدمیت را تصـحیح کردیـم و در مقام دوم دیدیم مانعی از وجوب غیری وجود ندارد ولی در مقام سـوم دیگر نتوانسـتیم لغـویت را برطرف کنیم. تم الکلاـم فی المقـدمه الـداخلیه فی المراحـل الثلاـث. امـا الکلاـم فی المقـدمه الخارجیه: برای این مقـدمه دو معنا ارائه شده است: تعریف اول المقدمه الخارجیه بالمعنی الاخص: چیزی که هم خودش و هم

تقیدش خارج از ذی المقدمه باشد و متعلق امر نباشد. مانند مکان بالنسبه به نماز. زیرا مکان جزء نماز نیست و یکی از واجبات نماز، مکان نیست ولی نماز را باید حتما در مکان خواند. تعریف دوم المقدمه الخارجیه بالمعنی الاعم: چیزی که خودش خارج است ولی تقیدش داخل می باشد مانند وضو که خودش خارج از نماز است ولی تقید آن که طهارت است در نماز داخل می باشد. نکته: وضو در بحث مقدمه ی داخلیه داخلیه ی بالمعنی الاعم است همچنین هنگامی که در مقدمه ی خارجیه بحث می شود خارجیه ی بالمعنی الاعم می باشد. تقسیم آخر للمقدمه: تقسیمها الی عقلیه و شرعیه و عادیه مقدمه گاه عقلیه است مانند علت بالنسبه الی المعلول. در دنیا نمی شود معلول بدون علت وجود پیدا کند. مقدمه گاه شرعیه است مانند شروط شرعیه مانند وضو مقدمه گاه عادیه است مثلا- سابقا مردم که سفر می کردند عاده به وسیله ی اسب و کجاوه مسافرت می کردند و الآن عاده با ماشین و هواپیما. محقق خراسانی در کفایه به مقدمه ی شرعیه اشکال می کند و می گوید: مقدمه ی شرعیه همان مقدمه ی عقلیه است زیرا عقل می گوید: مشروط نمی تواند بدون شرط محقق شود و بعد از اینکه شارع فرمود: لا صلاه الا بطهور، عقل می گوید: نماز بدون وضو ممکن نیست. بعد به مقدمه ی عادیه اشکال می کند که اصولیین به نصب سلم مثال می زنند و می گویند هر چند مردم عاده برای بالا رفتن از نردبان استفاده می کنند ولی اگر چنین نکنند نمی توانند به بالا بروند زیرا کسی که قادر به پرواز کردن نیست بنابراین این هم همان مقدمه ی عقلیه می شود. یلاحظ علیه: نه اشکال اول ایشان وارد است نه اشکال دوم. اما نسبت به اشکال ایشان به مقدمه ی شرعیه می گوییم: تقسیم ما به لحاظ حاکم است یعنی کسی که این شرط را به وجود می آورد که گاه شرط به حکم عقل ایجاد می شود و گاه به حکم شرع ایجاد می شود و گاه به حکم عاده. ما به این کاری نداریم که بعد از اینکه شارع آن را واجب کرده است عقل حکم می کند که باید اتیان شود بحث در ایجاد کننده ی مقدمه است. اما نسبت به اشکال ایشان به مقدمه ی عادیه می گوییم: مثال به نصب سلم مثالی اشتباه است و در این مثال حق با محقق خراسانی است. ولی مطابق مثالی که ما زدیم واقعیت مشخص می شود و آن اینکه هر چند الآن عاده با ماشین و هواپیما مسافرت می کنند ولی می توان تصور کرد که کسی پیدا شود با همان اسب و کجاوه مسافرت کند و محالی هم پدید نیاید. تم الکلام فی التقسیم الثانی

ص: ۱۹۸

تقسمات مقدمه ی واجب ۹۰/۱۲/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

التقسیم الثالث للمقدمه: نسبت ذی المقدمه به مقدمه به چهار گونه است:گاهی وجود ذی المقدمه بستگی به وجود مقدمه دارد: مانند اجزاء که اگر نباید ذی المقدمه نمی تواند به وجود بیاید.گاهی صحت ذی المقدمه بستگی به وجود مقدمه دارد: مانند شروط. شرط در واقع شرط صحت است و اگر کسی فاقد وضو باشد نماز وجود دارد ولی صحیح نمی باشد.گاهی وجوب ذی المقدمه بستگی به وجود مقدمه دارد: مانند شرایط وجوب. تا ظهر نشود نماز ظهر بر انسان واجب نمی شود. هکذا استطاعت برای حج.گاهی علم به ذی المقدمه بستگی به وجود مقدمه دارد: مثلا فردی در بیابان است و قبله را نمی داند. او باید به چهار طرف نماز بخواند. این چهار طرف نماز خواندم مقدمه ی علمیه است و برای این است که علم حاصل شود که ذی المقدمه که نماز است حاصل شده است. گفته نشود که دو تقسیم قبلی با این تقسیم با هم تداخل دارد زیرا در جواب می

گوییم ملاک این تقسیم ها متفاوت است. تقسیم اول که تقسیم مقدمه به داخلیه و خارجیه بود به ملاک دخول مقدمه در ذی المقدمه و عدم آن بود تقسیم دوم هم تقسیم مقدمه به عقلیه، شرعیه و عادیه بود به این ملاک بود که حاکم بر مقدمه کیست و چه کسی آن را مقدمه قرار داده است. ولی در این تقسیم ملاک ما نسبت به ذی المقدمه به مقدمه است. ثم ان المحقق الخراسانی اورد علی هذا التقسیم: او این تقسیم را منکر شده است و به آن اشکال می کند: اشکال اول: اینکه می گویید: وجود ذی المقدمه بستگی به وجود مقدمه دارد این همان مقدمه ی داخلیه است و چیز جدیدی نیست. نقول: این اشکال را قبول داریم. اشکال دوم: اینکه می گویید: صحت ذی المقدمه بستگی به وجود مقدمه دارد این نیز به شق اول (مقدمه ی وجودیه) بر می گردد زیرا مثلا- در مورد نماز، ذی المقدمه ی مطلق نماز نیست بلکه نماز صحیح مراد است. واضح است که وجود نماز صحیح همانطور که بر اجزاء متوقف است بر شرایط هم متوقف می باشد. ان قلت: اگر قائل باشیم که صلاه موضوع بر اعم از صحیح و فاسد است در این حال شرایط چیزی نیست که وجود نماز بر آنها متوقف باشد. قلت: ممکن است در مقام تسمیه قائل به اعم باشیم ولی در هر حال آنی که بر ما واجب است نماز صحیح است و نماز صحیح هم بر اجزاء متوقف است و هم بر شروط. نقول: این اشکال را قبول داریم. اشکال سوم: شق سوم هم از محل بحث خارج است زیرا بحث در جایی است که وجوب مقدمه از ذی المقدمه سرچشمه بگیرد ولی در اینجا عکس است و وجوب ذی المقدمه از وجوب مقدمه سرچشمه می گیرد یعنی تا ظهر نشود نماز واجب نمی شود. یلاحظ علیه: بحث در وجوب مقدمه نیست. ما در مقام این هستیم که مقدمه را بشناسیم چه وجوب مقدمه از ذی المقدمه سرچشمه بگیرد یا وجوب ذی المقدمه از وجود مقدمه. اشکال چهارم: مقدمه ی علمیه هم از بحث ما خارج است. زیرا بحث ما در مقدماتی است که وجوب ذی المقدمه متوقف بر مقدمه باشد و حال آنکه در این مورد علم به اتیان به ذی المقدمه متوقف بر وجود مقدمه است. یلاحظ علیه: ما در مقام این هستیم که انواع مقدمه ها را بشناسیم و مقدمه ی علمیه یکی از آنها است و کاری به چیز دیگری نداریم. محقق خراسانی تصور کرده است که بحث منحصر به مقدمه ای است که وجوب آن از ذی المقدمه سرچشمه بگیرد در نتیجه این اشکالات را مطرح کرده است. التقسیم الرابع: ملاک در این تقسیم کیفیت تأثیر مقدمه در ذی المقدمه است. المقدمه اما سبب او شرط او معدّ او عدم المانع اما السبب: اصولیین در تعریف سبب می گویند: السبب ما یجب معه المسبب یعنی وجوب سبب عامل وجود مسبب است. سبب در اصطلاح ایشان مرادف با علت تامه است که حتما باید معلول همراه آن باشد. مثلا بعت و اشتریت علت کامه برای نقل و انتقال است و انحکت و قبلت علت تامه برای محرمیت می باشد. فلاسفه به سراغ تکوین می روند نه شرع و می گویند: سبب، علت تامه نیست. السبب ما یکون منه وجود المسبب. مثلا هیزم سبب ایجاد آتش است ولی علت تامه برای آن نیست. باید شرایط دیگر هم در کار باشد مثلا هیزم خشک باشد. اما شرط: از نظر اصولیین عبارت است از ما یتوقف علیه وجود المشروط و لا یتوقف وجوب الشرط علی المشروط. مثلا نماز متوقف بر وضو است ولی وضو متوقف بر نماز نیست. فلاسفه که نظر به تکوین دارند می گویند: شرط دو نقش دارد گاه فاعلیت فاعل را تکمیل را می کند و گاه قابلیت قابل را تکمیل می کند. به هر حال شرط کارش اعطاء قابلیت است حال گاه به فاعلیت فاعلی این قابلیت را اعطاء می کند و گاه به قابلیت قابل. مثلا آتش که فاعل است می خواهد پنبه را بسوزاند. فاعلیتش هنگامی تکمیل می شود که پنبه در محاذاه آتش باشد. همچنین هیزم اگر بخواهد بسوزد باشد خشک باشد. خشک بودن از شرایط تکمیل قابل است. اما معدّ: این مقدمه فاعل را به معلول نزدیک می کند. مثلا کسی که می خواهد به پشت بام برود هر پله آن را به این هدف نزدیک تر می کند. نقول: این مقدمه همان مقدمه ی شرط است و شرط چیزی است که فاعلیت فاعل را تکمیل می کند. اما عدم المانع: از نظر اصولیین این شرط معنا دارد مثلا هنگام نماز خواندن نباید لباس نجس باشد. مسائل شرعیه چون اعتباریه است مانعی ندارد که در آن عدم المانع را مقدمه

بـدانیم. امـا از نظر فلاسـفه، عـدم چیزی نیست که بتوانـد مؤثر باشـد. بنابراین عـدم المانع در تکوین نقشـی نـدارد. فلاسـفه می گویند: نباید گفت عدم المانع شـرط است بلکه باید گفت وجود المانع مزاحم. یعنی خیس بودن هیزم مانع از آتش گرفتن آن است.

ص: ۱۹۹

مقدمهٔ متقدم، مقارن و متأخر ۹۱/۰۱/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

برای مقدمه تقسیماتی را ذکر کردیم که هر تقسیم به ملاک خاصی انجام می شد. التقسم الرابع للمقدمه: مقدمه (و یا شروط) نسبت به مأمور به گاه شـرط مقـدم است و گاه شـرط مقارن و گاه شـرط مؤخر می باشد. این تقسـیم هم در واجب مانند نماز جاری است و هم در غیر واجب مانند عقد بیع. شـرط متقدم: مانند وضو و غسل نسبت به نماز. وضو شرط صحت نماز است و بر نماز مقـدم است. شـرط مقارن: ماننـد ستر عورت و اسـتقبال نسبت به نماز. شـرط متأخر: ماننـد زنی که مستحاضه ی کثیره است. او بایـد سه غسل انجام دهد یکی برای نماز صبح، یکی برای ظهر و عصـر و آخری هم اغسال لیلیه است. این غسل آخر شرط صـحت روزه ای است که در آن روز گرفته است. اذا علمت هذا فاعلم: ان الشرط علی اقسام ثلاثه که هر یک از این سه شرط خود گاه مقـدم است گاه مقارن و گاه متأخر که روی هم رفته نه قسم می شود: شـرط گاهی شـرط مأمور به است و گاه شرط تکلیف و گاه شـرط صـحت می باشد (که به آن شـرط وضع می گویند) المقام الاول: شـرط مأمور به شرط مأمور به که متقـدم است: وضـو و غسـل نسبت به نمـاز (این مشـروط بر این است که خود وضو و غسـل را شـرط بـدانیم نه اینکه طهـارت نفسانیه حاصل از آنها شـرط باشد. اگر طهارت نفسانیه شـرط باشد در این صورت شرط مقارن می شود نه متقدم) شرط مأمور به که مقارن است: ستر عورت و اسـتقبال نسبت به نماز شرط مأمور به که متأخر است: اغسال لیلیه نسبت به مستحاضه ی کثیره (به شـرط اینکه اغسال را جزء مأمور بدانیم یعنی هم امر دارد روزه بگیرد و هم امر دارد که غسل کند (اگر آن را شرط صحت بدانیم جزء سوم می شود) مشـکلی که در این تقسـیم وجود دارد این است که در فلسـفه آمده است: یشترط فی العله ان تکون مقارنه للمعلول زمانا. البته علت رتبه متقـدم است ولی زمانا مقارن می باشد. آتشـی که می خواهد پنبه را بسوزاند باید به گونه ای باشد که آتش و پنبه در کنار هم باشـند. بنابراین شـرط مأمور به فقط باید مقارن باشد و متقدم و متأخر نباشد شـرط باشـند. زیرا شـرط از اجزاء علت است و علت هم بایـد با معلول مقارن باشـد. جواب این است که در منطق در مبحث صـناعات خمس بـابی وجود دارد به نام مغالطه که سـیزده نوع مغالطه در آن مورد بحث قرار می گیرد. در آنجا آمـده است که یکی از اسـباب مغالطه اشتراک لفظی است. مثلا عین در لغت عرب هم به معنای ذهب و فضه است و هم به معنای چشـمه. حال کسی در مقام مغالطه به طلا و نقره اشاره می کنـد و می گویـد: هذا عین و کل عین جاریه فهذه جاریه. حد وسط در این قضـیه یکی نیست و قضـیه باطل است. در ما نحن فیه هم همین نوع مغالطه به کار رفته است زیرا شرط در فلسفه غیر از شرط در فقه است. شرط در فلسـفه این است که یـا متمم فاعلیت فاعل است و یا مکمل قابلیت قابل. مثلا محاذات آتش با پنبه شـرط فلسـفی است که متمم فاعلیت فاعل است یعنی آتش اگر بخواهـد بسوزانـد بایـد مقابل پنبه باشـد. همچنین پنبه هم باشـد خشک باشـد و این خشـک بودن مکمل قابلیت قابل است. اما شـرط در فقه به معنای دیگری است و آن اینکه شرط به معنای متعلقات مأمور به می باشد و

این متعلقات می توانـد مقـدم باشـد و یا متقارن و مؤخر. ان قلت: ممکن است در یک مثال خـدشه کرد و گفت: ممکن اسـت وضو که غسـلات و مسحات است شرط متقدم نباشد و آنی که شرط نماز است طهارت نفسانیه باشد که از غسلات و مسحات ناشـی می شود که در این صورت مقـارن بـا نماز است. همچنین اغسال لیالیه چگونه می توانـد جزء مأمور به باشـد و صوم چه ارتباطی با اغسال لیالیه دارد و این اغسال چگونه می توانـد متعلق صوم باشد. قلت: اما اولی مناقشه در مثال است مضافا بر اینکه ظاهر قرآن این است که آنی که شـرط نماز است همان غسـلات و مسحات است زیرا در قرآن می خوانیم: (یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ) ظاهر این آیه این است که همان غسـلات و مسـحات شرط نماز است نه اثر حاصل از آن. اما در جواب از اشکال دوم می گوییم: شارع به راحتی می تواند هر دو را در یک حکم جمع کند و بگوید: ایتها المستحاضه الکثیره صومی مع الاغسال اللیالیه من هنا یعلم که دیگر نیازی به جواب محقق خراسانی نیست و ما هم جواب ایشان را ذکر نمی کنیم. ان شاء الله در جلسه ی بعد سراغ مقام دوم می رویم که شرایط تکلیف می باشد.

ص: ۲۰۰

شرط متقدم، مقارن و متأخر ۹۱/۰۱/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم مقدمه یا از باب شـرط متقدم است یا شرط مقارن و یا شرط متأخر. بعد گفتیم: ان الشرط علی اقسام ثلاثه که هر یک از این سه شـرط خود گاه مقدم است گاه مقارن و گاه متأخر که روی هم رفته نه قسم می شود: شرط گاهی شرط مأمور به است و گاه شـرط تکلیف و گاه شـرط صـحت می باشد (که به آن شـرط وضع می گویند) در جلسه ی قبل شـرط مأمور به را بحث کردیم (البته صاحب کفایه ابتـدا شـرط تکلیف را بحث کرده است.) المقام الثانی: فی شـرط التکلیف در این شـرط باید در دو مرحله بحث کنیم:گـاه تکلیف به معنـای ایجـاب و ایجـاد اعتبـاری است (یعنی تکلیف به معنـای انشـاء است) و گـاه تکلیف به معنای اراده ی تکوینی مولی در علم و نفس خودش است. (یعنی اراده ی مولی که به سـبب آن از عبـد چیزی را می طلبـد) به هر حال این شـرط خود بر سه قسم است گاه شـرط تکلیف مقدم است: در عبادیات مثالی برای آن نیافتیم ولی عرفا مثالی دارد و آن اینکه کسـی بگویـد: ان جاءک زیـد الیوم فاکرمه غدا. در این مثال شـرط که مجیء زید است مقدم بر مشـروط است که ایجـاب اکرام می باشـد. گـاه شـرط تکلیف مقـارن است: مثلاـ عقل و بلوغ که از شـرایط مقارن تکلیف می باشـند. گاه شـرط تکلیف مؤخر است: مثلا در اشهر حرم هستیم و می گوییم: حج که مشروط است از الآن واجب است و شرط آن مؤخر است و آن این است که عرفه و منـا را حیا درک کنـد. همان اشـکال فلسـفی که در مقام اول ذکر کردیم در اینجا هم وارد می شود و آن اینکه تکلیف که همان مشـروط است معلول می باشـد و شـرط هم جزء علت می باشد و چگونه می شود که جزء العله گاه مقدم باشد و گاه مقارن و گاه مؤخر و حال آنکه علت باید با معلول زمانا مقارن باشد. در جواب نمی توانیم همان جواب قبلی را مطرح کنیم و از باب فرق بین شـرط فلسفی و فقهی جلو بیاییم زیرا در اینجا واقعا سخن از علت و معلول می باشد در جواب همـان سـخن محقق خراسـانی را بیان دیگری مطرح می کنیم و آن اینکه: قـد یطلق التکلیف و یراد به الایجاب الاعتباری و قید یطلق التکلیف و یراد به اراده المولی فی لوح النفس. اگر مراد شـما از تکلیف معنای اول باشد (ایجاب و انشاء اعتباری) در این صورت به راحتی می گوییم: در عـالم اعتبـار می توان چیزی را اعتبـار کرد که گـاه شـرطش مقـدم باشـد و گـاه مقـارن و گاه

مؤخر. در عـالم تصور و اعتبـار که عـالم فرض و لحـاظ است این کـار هیـچ محـذوری به وجود نمی آورد. عالم اعتبار خفیف المونه است و قیـد و بنـدی ندارد و فرض محال هم محال نیست. بله در اعتبار دو چیز شـرط است اول اینکه بر آن اثری مترتب باشد (مانند ملکیت، نکاح و امثال آن) و الا اگر چیز لغوی را اعتبار کنیم مانند انسان صد سر عقلاء دنبال آن نمی روند. از این رو اعتبـار عقلاـء بـا اعتبـار کودکـان فرق دارد و کودکـان ممکن است اعتبار کننـد یکی شاه باشـد و یکی وزیر ولی چون این اعتبار لغو است به آن ترتیب اثر داده نمی شود. دوم اینکه در آن تناقض نباشـد. نمی توانیم امروز مالکیت را اعتبار کنیم و فردا عـدم مالکیت را اگر تناقض در کار باشد نمی تواند اثر عقلایی داشـته باشد. اما اگر مراد از مستشـکل قسم دوم باشد که همان اراده ی مولی است در این حـال اشـکال وارد است زیرا اراده از مقوله تکوین می باشـد و حتما بایـد همواره مقارن باشـد. زیرا اراده یـک پدیـده ای در نفس است و این پدیـده هنگـامی صادر می شود که علت آن هم باشـد. از این رو در شـرط متقـدم و متأخر می گوییم: امـا در مثال اول (شـرط متقـدم) آنی که در واقع شـرط اراده است علم مولی به مصلحت اکرام در روز فردا است. مجیء شـرط اراده ی مولی نیست بلکه فقط برای هموار کردن شـرایط اکرام است زیرا اگر زید نیاید نمی شود روز بعد، او را اکرام کرد. بنـابراین علم مولی به مصـلحت اکرام در روز بعـد مقارن با اراده ی او به امر به تکوین در روز بعـد می باشـد. همچنین در مثال آخر می گوییم: علم مولی به اینکه حاجی در ایام عرفه و منا زنـده است موجب اراده در نفس مولی می شود. (البته مـا به اینکه علم مولی از کجا حاصل شـده است کاری نـداریم) این علم به حیات حاج مقارن تکلیف کردن او به وجوب حج است.

ص: ۲۰۱

شرط صحت ۹۱/۰۱/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

اشـکالی که در شـرط شـده است این است که در شـرط باید همواره مقارن با مشـروط باشد و مقدم و مؤخر از آن نباشد. زیرا شرط جزء علت است و علت باید همیشه زمانا در کنار معلول باشد. این اشـکال را در جایی که شـرط مأمور به و شرط تکلیف باشد حل کردیم. المقام الثالث فی شـرط الصـحه: از شـرط صحت گاه به شرط وضع تعبیر می شود. فقهاء در این مقام به جای شرط از سـبب تعبیر می کننـد. مثال: بیع فضولی گاه شـرط مقدم دارد و گاه مقارن و گاه مؤخر. شـرط مقارن آن همان اجرای عقد بیع می باشد. وقتی کسـی بدون اجازه ی مالک جنسـی را می فروشد در این حال ملکیت شرط مقارن دارد که همان عقد بیع است. اما از آنجایی که بیع فضولی بدون اجازه ی مالک محقق نمی شود بنابراین به شرط مؤخری که اجازه ی مالک است احتیاج دارد. به این گونه که اگر بعـدا مالک آن با خبر شـد و دیـد بیع مصلحت دارد می تواند اجازه دهد و بیع را تنفیذ کند. در اجازه ی متأخری که مالک می دهد دو قول است: بعضی می گویند اجازه ناقل است یعنی بعد از اجازه بیع محقق می شود. (اشـکال تقارن شـرط با مشروط طبق این قول مطرح نمی شود.) قول دیگر که قول اکثر علماء است این است که اجازه کاشف باشـد یعنی اجازه ی مالک کشف می کنـد که از همان زمانی که عقـد بیع حاصل شـده بود ملکیت حاصل بوده است. در این حال این اشکال مطرح می شود که شرط باید مقارن باشد چگونه می شود سبب و علت یک ماه بعد حاصل شود ولی مسبب و معلول که بیع است ماه قبل حاصل شـده باشد. خلاصه اینکه در شـرط وضع، در یک مورد اشـکال وجود دارد و آن در شـرط

متأخر است که همان اجازه ی مالك می باشد. جواب همان جوابی است که در شرط تکلیف مطرح کردیم و آن اینکه امور اعتباری تابع اعتبار است. امور اعتباری بر خلاف امور تکوینی است. در عالم اعتبار که عالم فرض و تصور است اشکالی ندارد که مسبب مقدم باشد و سبب مؤخر. ان قلت: گفتیم که در امور اعتباریه دو چیز شرط است، یکی اینکه بر آن اثر عقلائی مترتب باشد دیگر اینکه در آن تناقض نباشد. اگر تناقض باشد موجب می شود که عقلاء زیر بار آن نروند. (مثلا کسی در عالم اعتبار نگوید: تجارت باید با رضایت طرفین باشد بعد بگوید: اگر رضایت طرفینی نباشد هم اشکال ندارد و اگر یکی از طرفین بعد از یک ماه هم راضی شود مشکلی وجود ندارد.) با این بیان اشکال در ما نحن فیه واضح می شود که همان وجود تناقض در اعتبار است. به سبب همین اشکال، مرحوم شریف العلماء مازندرانی که استاد شیخ انصاری است گفته است که مراد از کشف، کشف حکمی است نه کشف حقیقی. یعنی ملکیت نبوده است ولی اثر ملکیت وجود داشته است. یعنی در طول این یک ماه پشم و شیر حیوانی که فروخته شده است مال مشتری است. ملکیت در این مدت نبوده است ولی اثر آن که همان استفاده از نماء حیوانات است مال خریدار است. قلت: کشف بر دو قسم است: الاول: الاجازه تکشف عن وجود الملکیت من زمان العقد الی زمان الاجازه. لا یخفی ان الکشف بهذا المعنی عین التناقض. الثانی: الاجازه ی بمعنی ایجاد الملکیه من زمان الاجازه الی زمان العقد. یعنی مالك همان مالك واقعی بوده است و در طول این یک ماه مشتری مالك نبوده است ولی وقتی اجازه داد از همان لحظه در ما مضی، ملکیت ایجاد می شود. البته اشکال قول ما این است که یك شیء دو مالك داشته باشد زیرا مالك در طول یك ماه قبل از اجازه زید بود ولی بعد از اجازه در طول آن یك ماه عمرو که خریدار است مالك بوده است. اگر بتوانیم این مشکل را حل کنیم دیگر مشکلی در مسأله ی کشف نیست در جواب این اشکال می گوییم: در تناقض هشت وحدت شرط است که در ما نحن فیه چنین نیست و آن عدم وحدت در زمان است. قبل از اجازه زید مالك بوده است و بعد از اجازه عمرو.

ص: ۲۰۲

شرط صحت ۹۱/۰۱/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

به شرط صحت رسیده ایم و گفتیم: گاه مشروط مقدم است و شرط مؤخر می باشد و گاه عکس آن. مثلا حج که مشروط است در اشهر الحرم ایجاد می شود ولی شرط آن متأخر است و آن اینکه او وقوفین را درک کند. و گاه شرط مقدم است مانند بیع فضولی که عقد مقدم است و شرط آن که اجازه ی مالك است مؤخر می باشد (بنا بر اینکه اجازه را کاشف بدانیم نه ناقل) مشکل در هر دو مورد این است که شرط باید با مشروط مقارن باشد نه قبل از آن و نه بعد از آن. ما گفتیم مقارنت شرط با مشروط در امور تکوینیه از ضروریات است ولی در امور اعتباریه چنین مقارنتی شرط نیست. یکی از علل متورم شدن اصول این است که مسائل اعتباری با مسائل تکوینی خلط شده است و قوانین تکوینی در مباحث اصولی داخل شده است. ان قلت: گفتیم که در امور اعتباریه دو چیز شرط است، یکی اینکه بر آن اثر عقلائی مترتب باشد دیگر اینکه در آن تناقض نباشد. اگر تناقض باشد موجب می شود که عقلاء زیر بار آن نروند. اشکال این است که اشکال در ما نحن فیه واضح می شود که همان وجود تناقض در اعتبار است به این بیان که تجارت باید با رضایت طرفین باشد بعد اعتبار شده است که اگر رضایت

طرفینی نباشد و اگر یکی از طرفین بعد از یک ماه هم راضـی شود مشـکلی به وجود نمی آید. ما این اشـکال را از باب کشف انقلابی حل کردیم. ثم ان للمحق النائینی ههنا جواب آخر: ایشان می فرماید: شـرط و مشـروط مقارن است به این بیان که عقد مشـروط است و شـرط آن هم "التعقب بالاجازه" می باشد و این تعقب قطعا همراه عقد از همان اول وجود دارد. یعنی اگر فی علم الله مالـک، اجـازه دهـد این تعقب از همـان اول وجـود داشـته است. یلاحـظ علیه: محقق خراسـانی بین ذات متعقَّب و بین عنوان تعقب خلـط کرده است. به این معنـا که تـا اجـازه نیامـده است ذات متعقب که همان عقـد است وجود دارد ولی صـفت تعقب وجود نـدارد و تا اجازه نیایـد نمی توان عنوان تعقب را انتزاع کرد. تعقب امری است انتزاعی و مادامی که منشأ انتزاع که اجـازه است نباشـد نمی شود عنوان تعقب را از آن انتزاع کرد. مثلاـ کسـی دو فرزنـد دارد. فرزنـد اول اکبر است ولی این اکبر بودن هنگـامی صـدق می کنـد که فرزنـد دوم دنیا آمـده باشـد و در زمانی که هنوز دومی به دنیا نیامـده بود نمی شـد به اولی بگوییم اکـبر است. در این جـا ذات اکبر بودن وجود داشـته ولی عنوان اکبر بودن فقـط بعـد از به دنیـا آمـدن دومی محقق می شود.

ص: ۲۰۳

واجب مطلق و مشروط ۹۱/۰۱/۱۴

.Your browser does not support the audio tag

گفتیم برای مقدمه تقسیماتی وجود دارد که چهار تقسیم را خواندیم. اکنون به سراغ تقسیم واجب می رویم که خود تقسیماتی دارد: التقسـیم الاول: الواجب اما مطلق او مشروط: این تقسیم هرچند به ظاهر تقسیم واجب است ولی در واقع این تقسیم مربوط به وجوب می باشد. اگر می گوییم: واجب به این دو قسم تقسـیم می شود از باب صـفت، به اعتبار متعلق است مانند: زید عالم ابوه. اگر وجوب مطلق و مشـروط باشد قطعا واجب هم مطلق و مشـروط می باشد. به هر حال چون در اصـطلاح واجب مطلق و مشـروط می گوینـد ما هم از همین اصـطلاح تبعیت می کنیم. اما تعریف واجب مطلق و مشـروط: التعریف الاول: واجب مطلق واجـبی است که وجـوبش فقـط مقیـد به قـدرت، علم (یعنی ملتفت باشـد)، عقـل و بلوغ باشـد و غیر از این موارد دارای قیـدی نباشد. این چهار مورد از شـرایط عامه ی تکلیف است که در همه ی واجب ها وجود دارد. اما واجب مشـروط واجبی است که وجوبش علاوه بر چهار مورد فوق، قید دیگری هم داشـته باشد. مثلا وجوب حج علاوه بر این چهار مورد مشروط به استطاعت اسـت. یلاحـظ علیه: این تعریـف صـحیح نیست. اگر واجب مطلق چنین باشـد منحصـر به معرفه الله می شـود. التعریـف الثـانی: الواجب المطلق عبـاره عمـا لا یتوقف وجوبه علی ما یتوقف علیه وجوده یعنی واجب مطلق واجبی است که وجوب آن مشـروط به قیود وجودیه نباشـد. یعنی وجوب آن مشـروط به مقـدمه ی وجودیه نباشـد. مثلا وجودش هرچنـد متوقف بر وضو است ولی وجـوبش متوقـف بر وضو نیست. به عبـارت دیگر هرچنـد وضو مقـدمه ی وجودیه ی نمـاز است ولی مقـدمه ی وجوبیه ی آن نیست. در مقابـل واجب مشـروط چیزی است که وجـوبش متوقـف بر چیزی است که وجـودش بر آن متوقـف است. مثلاـ حج واجب، متوقف بر استطاعت است. هم وجودش متوقف بر استطاعت است و هم وجوبش. به بیان دیگر استطاعات هم مقدمه ی وجودیه است و هم مقـدمه ی وجوبیه. (البته مراد حـج واجب است نه مطلق حـج) می گوییم: این توضـیح خوب است و محقق خراسانی نیز گفته است اگر بعضـی از این تعریف ها جامع افراد و یا مانع اغیار نیست مشـکلی ایجاد نمی کند زیرا اصولیین در

مقام تعریف حقیقی نیستند. بلکه در مقام شرح الاسم و تعریف لفظی هستند. تا اینجا هر چه گفتیم کلام محقق خراسانی در کفایه بوده است. با این وجود محقق خراسانی بعد از آنکه از خراسان به تهران آمد، دو سال در آنجا ماند و در این مدت خدمت حکیم سبزواری و یا شاگردان آن فلسفه خوانده است. این مدت برای فیلسوف شدن کافی نبوده است و از این رو وقتی او در بحث فلسفی وارد می شود اشکالاتی در کلام ایشان دیده می شود. از جمله وقتی فرموده است این تعاریف شرح الاسمی هستند این اشکال در کلام او وجود دارد که شرح الاسم با تعریف لفظی فرق دارد در اشارات خواجه آمده است که ابتدا سراغ تعریف لفظی می رویم: تعریف لفظی همان است که می گویند: العنقاء ما هو؟ که در جواب می گویند: طائر و یا مثلا کسی تا به حال ساعت را ندیده است و بعد از آن سؤال می کنیم که می گوییم: نوعی صنعت است. بعد سراغ ما حقیقیه می رویم مثلاـ انسان حیوان ناطق است. و یا اینکه ساعتی صنعتی است که زمان را به ما نشان می دهد. بعد سراغ وجود می رویم که آیا موجود است یا نه که به آن هل بسیطه می گویند بعد نوبت به هل مرکبه می رسد که آیا عوارض هم دارد یا نه. سپس سراغ لِم ثبوتی می رویم که علت است و لِم اثباتی که مقام دلالت است. تعریف حقیقی قبل از وجود، تعریف ماهوی نام دارد و بعد از وجود به آن شرح الاسم می گویند. بنابراین شرح الاسم همان تعریف حقیقی است. بنابراین محقق خراسانی شرح الاسم را که در مرحله ی سوم است با تعریف لفظی که در مرحله ی اول است خلط کرده است. او این اشکال را در چهار قسمت کفایه مطرح می کند. در منظومه می خوانیم: اس المطالب ثلاثه علم مطلب ما مطلب هل مطلب لم ما گاهی شارحه است و گاه حقیقیه هل نیز گاهی بسیطه است و گاهی مرکبه بعد هم سراغ لم می رویم که گاه ثبوتی است و گاه اثباتی. حتی حکیم سبزواری نیز اشتباه کرده است و تصور کرده است که ما شارحه همان تعریف لفظی است. نقول: بهتر است در باب مطلق و مشروط قائل به اطلاق نباشیم بلکه قائل به نسبیت باشیم. یعنی در وصف یک واجب به مطلق و یا مشروط به شکل نسبی عمل کنیم و نگوییم فلان واجب همواره من جمیع الجهات مطلق است. زیرا ممکن است یک واجب از جهتی مطلق باشد و از جهت دیگری مشروط مثلا نماز که نسبت به وضو واجب مطلق است خود نسبت به وقت مشروط می باشد. ثمره ی بحث: اگر واجب، نسبت به یک شرط مطلق باشد در این حال تحصیل آن واجب است. مثلا نماز نسبت به وضو واجب مطلق است از این رو تحصیل وضو واجب است. و حتی اگر لازم باشد باید مبلغی خرج کرد و آب را خرید. ولی اگر واجب نسبت به شیء مشروط باشد در این حال تحصیل شرط واجب نیست مثلا اگر استطاعت در مورد حج حاصل شد، حج واجب است و اگر حاصل نشد لازم نیست استطاعت را حاصل کرد. به عبارت دیگر، واجب مطلق نسبت به قیدش مطلق است و باید قید را تحصیل کرد ولی در واجب مشروط تحصیل قید لازم نیست بلکه حصول قید معتبر است. ان شاء الله فردا یک بحثی ادبی که بین شیخ انصاری و محقق خراسانی است را مطرح می کنیم و آن اینکه در قضایای شرطیه قید به هیئت بر می گردد و یا به ماده. مثلا در اکرم زیدا ان جائک، اکرم هیئتی دارد به نام وجوب و ماده ای دارد به نام اکرام. بحث در این است که قید: ان جائک به کدام بر می گردد. اگر قید وجوب باشد یعنی اگر نیامد وجوبی در کار نیست. محقق خراسانی قائل است که قید به هیئت بر می گردد ولی شیخ انصاری قائل است که قید به اکرام بر می گردد.

ص: ۲۰۴

رجوع قید به ماده و یا هیئت ۹۱/۰۱/۱۵

.Your browser does not support the audio tag

در جلسه ی قبل واجب مطلق و واجب مشروط را معنا کردیم. امروز وارد نزاعی می شویم که بین محقق خراسانی و شیخ انصاری مطرح است و آن اینکه قیود آیا به هیئت بر می گردد و یا اینکه به ماده راجع است. در مثال اکرم زیدا اذا سلَّمَکَ یوم الجمعه، در اکرم هیئتی است که دلالت بر طلب یا بعث می کند و ماده ای است که همان اکرام می باشد. اذا نیز قید است که بحث در این است که آیا قید بعث و وجوب است به گونه اینکه اگر سلام نکند وجوب اکرامی هم در کار نیست. (قول محقق خراسانی) یا اینکه وجوب مطلق است ولی اکرام مقید می باشد. (قول شیخ انصاری) اثر در اینجا ظاهر می شود که اگر قید به هیئت بر گردد دیگر تحصیل قید واجب نیست به این معنا که اگر قید محقق شود وجوب هست و اگر محقق نشود وجوبی در کار نیست. ولی اگر به ماده بر گردد وجوب مطلق است و ما باید قید را تحصیل کنیم. (البته اگر قید قابل تحصیل باشد.) شیخ انصاری به پنج دلیل استدلال می کند که قید به ماده بر می گردد ما قبل از بررسی ادله ی ایشان به ایده ای که امام قدس سره مطرح کرده است تمسک می کنیم و می گوییم: نه حق صد در صد با شیخ انصاری است و نه صد در صد با محقق خراسانی. قیود مختلف است و طبیعت بعضی به گونه ای است که به هیئت بر می گردد که اگر قیود نباشد نه بعث است، نه طلب و نه اراده. ولی بعضی از قیود به گونه ای است که به ماده بر می گردد. اما مواردی که قید به هیئت بر می گردد: مثلا اگر بگوییم: اعتق اذا ظاهرت، اعتق اذا افطرت. در این موارد عتق فی حد نفسه مستحب است و قیدی ندارد چه فرد ظهار و یا افطار بکند یا نکند. در این موارد قید به عتق که ماده است بر نمی گردد بلکه قید به وجوب که هیئت است راجع می باشد. یعنی عتق هنگامی واجب می شود که فرد ظهار و یا افطار کند. به عبارت دیگر اصل عتق که ماده است فی حد نفسه مستحب است و قیدی ندارد (هر کس که پول داشته باشد می تواند بردها ی بخرد و آزاد کند) و از اینجا معلوم می شود که قیدی که به اعتق خورده است کاری با ماده ندارد بلکه با وجوب که هیئت است کار دارد. اما مواردی که قید به هیئت بر می گردد: مانند: طف بالبیت. بیت قید یجب که هیئت است نیست بلکه قید طواف است. به دلیل اینکه هر نوع طوافی مد نظر نیست بلکه طوافی مطلوب مولی است که دور خانه ی خدا باشد نه دور چیز دیگری. مثال دوم: صل صلاه الجمعه جماعه. جماعه قید وجوب نیست بلکه قید صلاه جماعت است. یعنی اگر در خانه ی خودت تنهایی نماز بخوانی مطلوب نیست. اذا علمت هذا فلندرس ادله الشیخ الانصاری: ایشان قائل است که قید به هیئت بر می گردد. الدلیل الاول: الهیئه موضوعه للطلب الجزئی و الطلب الجزئی غیر قابل للتقیید. توضیح ذلک: تقیید در جایی است که شیء دو فرد داشته باشد که ما یکی را مقید کرده دیگری را به شکل مطلق بگذاریم. مثلا در اعتق رقبه. رقبه دو گونه است: مؤمنه و کافره اما اگر شیء یک مصداق بیشتر نداشته باشد در این حال تقیید معنا ندارد. مثلا زید که یک مصداق دارد را نمی تواند مقید کرد. در ما نحن فیه هم از باب اینکه وضع در هیئت از باب وضع عام و موضوع له خاص است (هیئت به شکل عام مورد مطالعه قرار گرفته است ولی هنگام وضع بر مصادیق طلب که هر کدام خاص هستند به شکل جداگانه وضع شده است.) حال که مصداق جزئی می باشد دیگر نمی توان آن را قید زد. یلاحظ علیه: الجزئی غیر قابل للتقیید فردا و لکن قابل للتقیید احوالا یعنی هرچند جزئی از نظر فردی قابل تقیید نیست زیرا یک فرد بیشتر ندارد ولی از نظر احوال اطلاق دارد. مانند اکرم زیدا اذا کان معمما و لا تکرم اذا کان غیر معمما. در مثال اکرم زید اذا سلمک، وجوب نسبت به سلام کردن اطلاق احوالی دارد و دو حالت دارد یک حالتش سلام کردن زید است و حالت دیگرش عدم سلام کردن زید. الدلیل الثانی للشیخ الانصاری: انسان وقتی موضوعی مانند صلاه را مطالعه می کند گاه صلاه را نمی و گاه صلاه را می خواهد. حال که صلاه را می خواهد گاه مطلقا می خواهد و گاه مقیدا. قید هم گاه خارج از اختیار است مانند دخول وقت و گاه در اختیار انسان می باشد مانند تحصیل وضو قید اختیاری هم گاه به گونه ای است که حصولش شرط است مانند استطاعت در مورد حج و گاه تحصیل آن شرط می باشد مانند وضو برای نماز. یلاحظ علیه: شیخ انصاری در

وسط دعوا نرخ تعیین کرده است به این معنا که از همان اول قیود را به ماده برگردانده است و گفته است وقتی مولی به شیئی امر می کند گاه آن را مطلقا می خواهد و گاه مقید. به عبارت دیگر تمامی قیود را به مطلوب ارجاع داده است که همان ماده می باشد. ولی حق این است که گاه قیود به جای مطلوب به طلب بر می گردد که همان هیئت است مانند دو مثالی که قبلا ذکر کردیم: اعتق اذا ظاهرت و اعتق اذا افطرت. اما این سؤال باقی می ماند که شیخ همه ی قیودات را به ماده راجع می داند که لازمه ی آن این است که در همه حال باید این قیود را تحصیل کنیم. حال چرا قیود را دو قسم کرد و گفت: بعضی از قیود تحصیلش واجب است و بعضی حصولش مطلوب مولی است. جواب آن این است که شیخ با ارجاع دادن قیود به ماده می بیند که دیگر واجب مشروطی وجود نخواهد داشت و همه ی قیود باید تحصیل شود. برای رفع این اشکال تقسیم فوق را مطرح کرده است و گفته است که گاه باید قیود را تحصیل کرد مانند وضو و گاه مولی حصول آن را اراده کرده است مانند استطاعت. (ولی محقق خراسانی که قید را به هیئت بر می گرداند به راحتی حیطه ی واجب مشروط را از واجب مطلق جدا کرده است.) به هر حال اشکال ما بر شیخ انصاری این است که ایشان از همان ابتدا مسلم فرض کرده است که قید به ماده راجع است و بعد تقسیمات آن را بیان می کند ولی ما این را قبول نداریم.

ص: ۲۰۵

دلیل های شیخ انصاری بر رجوع قید به ماده ۹۱/۰۱/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که در قضایای شرطیه آیا قید به هیئت راجع است یا به ماده. شیخ انصاری قائل است محال است قید به هیئت بر گردد و همه ی قیود به ماده راجع است. ایشان برای مدعای خود چند دلیل اقامه می کند که در جلسه ی قبل دلیل اول و دوم ایشان را بررسی کردیم. الدلیل الثالث: هیئت بر معنایی حرفی دلالت می کند. یعنی همان طور که معنای حرفی در معنای اسمی مندک است، معنای هیئت هم در معنای ماده مندک است یعنی وجوب در اکرام ذوب و مندک می شود از این رو اگر بخواهیم چیزی را که به منزله ی معنای حرفی است را مقید کنیم باید دو مرتبه آن را تصور کنیم. اگر چنین کنیم لازمه اش این است که معنای حرفی تبدیل به معنای اسمی شود زیرا معنای حرفی را نمی شود مستقلا تصور کرد. یلاحظ علیه: اولا: ما در جواب ایشان محسوساتی را ذکر می کنیم و می گوییم: نسبت معنایی حرفی دارد و از قضا تمامی قیود به همین نسبت بر می گردد. مثلا در زید جالس فی الدار، قید (فی الدار) نه به زید بر می گردد نه به جالس بلکه به نسبت جلوس به زید بر می گردد یعنی این نسبت در مسجد و در جای دیگر نیست بلکه مقید به این است که در خانه باشد. هکذا در رایت زیدا راکبا، قید راکب به رؤیت زید بر می گردد که همان نسبت است. ثانیا: این جواب را محقق خراسانی ذکر می کند و آن این است که لازم نیست اول معنای حرفی را مطلق فرض کنیم و بعد آن را مقید کنیم بلکه می توانیم از همان اول معنای حرفی را مقید تصور کنیم. به این معنا که در اکرم زیدا ان سلم از همان اول که اکرم را می گوییم: وجوب مقید است. در نتیجه لازم نیست مانند شیخ انصاری بگوییم: معنای حرفی در ابتدا مطلق است و اگر بخواهیم مقیدش کنیم باید آن را مستقلا فرض کنیم که لازمه اش تصور مستقل آن و تبدیل آن به معنای اسمی باشد. الدلیل الرابع: یلزم تعلیق الانشاء و الانشاء ایجاد و الایجاد لا یقبل التعلیق اگر قید (اذا سلم) به هیئت بر گردد می گوییم: مفاید هیئت انشاء است و انشاء به معنای ایجاد می باشد. در عالم تکوین

ایجاد قابل تعلیق نیست. ایجاد و عدمِ ایجاد دائر بین وجود و عدم است و کسی نمی تواند در جواب اینکه آیا خانه را کاملا ساختی یا نه بگوییم هم کاملا ساختم هم نساختم. در نتیجه نمی توان انشاء را تقیید زد. یلاحظ علیه: در این استدلال خلط شده است و آن اینکه انشاء معلق نیست بلکه مُنشا معلق می باشد. انشاء همان استعمال لفظ در معنای است. وقتی کسی می گوید: اکرم او در واقع لفظی را در طلب و وجوب استعمال کرده است. این استعمال نمی تواند معلق باشد زیرا ایجاد است و ایجاد قابل تقیید نیست. ولی آنی که قید خورده است طلب است که همان مُنشا می باشد. یعنی طلب مقید به این است که زید به ما سلام کند. ان قلت: گفتید انشاء قابل تعلیق و تقیید نیست زیرا انشاء استعمال است و استعمال یا هست یا نه از این رو گفتید قید به طلب می خورد. مشکل این است که طلب هم یا هست یا نیست و طلب معلق معنا ندارد. قلت: تکوین با اعتبار خلط شده است مراد طلب حقیقی نیست تا اشکال شما وارد شود بلکه مراد طلب اعتباری است. طلب حقیقی همانی است که قائم به نفس است و قابل تعلیق نیست. ولی طلب انشائی طلبی اعتباری است و بعث در آن هم بعث اعتباری است. توضیح ذلک: مولی از عالم بالا نگاه می کند و می بیند بندگانش بر سه قسم هستند: قسمی از همین الآن مستطیع هستند و قسمی هم آینده مستطیع می شوند و قسم سومی هم هرگز مستطیع نخواهند شد. او یک قانون کلی وضع می کند و می گوید: حُج ان استطعت. بنابراین کسی که الآن مستطیع است الآن به حج می رود و کسی که بعدا مستطیع می شود بعدا به حج می رود. الدلیل الخامس: یلزم تفکیک المنشا عن الانشاء اگر قید به هیئت بخورد معنایش این است که انشاء از الآن وجود دارد ولی مُنشأ که همان طلب و وجوب است وجود ندارد. زیرا هنوز روز جمعه نیامده است که زید به من سلام کند. همچنین وقتی خداوند می فرماید: حُج ان استطعت. معنایش این است که انشاء از الآن وجود دارد ولی وجوب که مُنشا است چند سال بعد باشد. تفکیک انشاء از مُنشأ معنا ندارد. یلاحظ علیه: لازم نمی آید که انشاء از مُنشا جدا شود. مُنشا همان طلب معلق است که از زمان انشاء وجود دارد. یعنی مولی نمی گوید همین الآن حج را به جا آور بلکه می گوید: از همین الآن هر وقت مستطیع شدی حج را به جا آورد. بنابراین طلب از همین الآن مقید است. شیخ انصاری تصور کرده است که منشأ مطلق طلب است و حال آنکه چنین نیست و منشأ طلب مقید است. بله، بعد از استطاعت طلب، مطلق است. نقول: بهترین دلیل بر رد شیخ انصاری وجود خارجی است. مثلا کسی وصیت می کند که وقتی مرد، فرش او را مال زید باشد. در این حال انشاء فعلی است و مُنشا نیز که ملکیت معلقه است، از همین الآن وجود دارد و بعد از فوت ملکیت منجزه می شود. اینکه شیخ انصاری می فرماید: یلزم تفکیک المنشا عن الانشاء می گوییم: آیا مراد شما منشأ معلق است یا منجز، اگر معلق باشد می گوییم چنین نیست و اگر مراد منشأ منجز است می گوییم: تفکیک آن مشکلی ایجاد نمی کند. بحث اخلاقی: قال الرضا علیه السلام: افضل المعرفه معرفه الانسان نفسه تا الآن شنیده بودیم که بالاترین معرفت، معرفه خداوند است: (معرفه الجبار) معنای حدیث این است که معرفه الله از طریق معرفه النفس ایجاد می شود. همان حدیثی که از معصوم نقل شده است: من عرف نفسه فقد عرف ربه اگر انسان بداند که فقر محض است (نه فقیر) در نتیجه می داند که یک معنای حرفی است و معنای حرفی بدون معنای اسمی وجودی ندارد. وجود انسان سرتاپا قائم به حق تعالی است. انسان موجودی نیست که فقر به او عارض شده باشد. او عین فقر است. اگر مراد عروض فقر بر او بود دچار تناقض می شدیم یعنی بالذات فقیر نبود و بعد فقر به او عارض شد. اگر انسان خودش را مطالعه کند و طول عمر خود را بررسی کند متوجه می شود که زندگی او همان زندگی بچگانه است و متوجه می شود که انما الحیاه الدنیا لعب و لهو یعنی همانطور که در بازی بچه ها، گاه کسی شاه و وزیر می شود و این بازی چند دقیقه ای ادامه دارد زندگی دنیا هم به همین شکل است. در طول زندگی انسان افراد بسیاری از عالم و عامی را دیده ایم که چند صباحی بودند و از دنیا رفته اند. اگر انسان بداند زود از دنیا می رود و سرتاپا فقر است بهتر می تواند خالق خود را بشناسد.

واجب مطلق و مشروط ۹۱/۰۱/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که در قضایای شرطیه آیا قید به هیئت راجع است یا به ماده. شیخ انصاری قائل است محال است قید به هیئت بر گردد و همه ی قیود به ماده راجع است. ولی مشهور قید را به هیئت بر می گردانند. اکنون مسائلی را بیان می کنیم: المسأله الاولی: هل الوجوب فی واجب المشروط فعلی او انشائی؟ بحث در این است که آیا از نظر مشهور که قید را به هیئت بر می گردانند نه به ماده یعنی وجوب را مشروط می دانند نه واجب را آیا قبل از حصول استطاعت وجوب در حق من فعلی است یا انشائی؟ جواب این است که فعلیت به دو معنا می باشد: معنای اول: فعلیت در مقابل احکامی است که شرع بیان نکرده است. یعنی هر حکمی که شرع آن را بیان کرده است (هرچند به دست ما نرسیده باشد) آن حکم فعلی می باشد ولی احکامی که هنوز بیان نشده است و نزد امام زمان علیه السلام وجود دارد و بعد از ظهور بیان می شود آن حکم انشائی است. طبق این معنا واجب مشروط قبل از تحقق شرط فعلی است. زیرا این حکم از طرف شارع بیان شده است مثلا وجوب حج بیان شده است. حکم وجوب حج مخفی نیست تا انشائی باشد. بنابراین چه وجوب مطلق باشد و چه مشروط، صرف اینکه بیان شده باشد فعلی می شود. معنای دوم: هرچیزی که بعث آن علی کل تقدیر می باشد (مانند اقیموا الصلاه) فعلی است ولی اگر بعثش علی تقدیر دون تقدیر آخر باشد انشائی می باشد. (مانند وجوب حج که فقط در صورت استطاعت است نه غیر آن) طبق این تفسیر وجوب در واجب مطلق فعلی است ولی در واجب مشروط انشائی است. نکته: در احکام کلیه یعنی در اصل تشریع نماز و حج... معنای اول مصطلح است ولی در احکام جزئیه (مانند حج رفتن زید، عمرو...) معنای دوم مصطلح است. ثم ان المحقق العراقی معتقد است که وجوب در واجب مطلق و مشروط هر دو فعلی می باشد یعنی حتی در حجی که استطاعت در آن حاصل نشده است وجوب فعلی است. بیان ایشان این است که اگر مولی موضوعی مانند حج را تصور کند. بعد ملاحظه کند که وجوبش در همه جا مصلحت ندارد بلکه فقط در جایی مصلحت دارد که فرد استطاعت داشته باشد (بر خلاف نماز که مطلقا مصلحت دارد) حج اگر در هر حال واجب بود ایجاد حرج می کرد. حال که مولی این اراده کرده است، وجوب را انشاء می کند ولی این وجوب نمی تواند انشائی باشد زیرا تمام آنچه را که فعلیت حکم بر آن متوقف است حاصل شده است که عبارتند از: تصور موضوع، اشتیاق به موضوع، تصدیق به منفعت و جزم به انشاء حکم. برای فعلی شدن حکم فقط همین موارد معتبر است که تمامی آنها وجود دارد. (البته واضح است که این مراحل برای خدا متصور نیست بلکه در موالی عرفیه قابل تصور می باشد.) یلاحظ علیه: محقق عراقی بین اصطلاح اول و اصطلاح دوم خلط کرده است. بنابراین اصطلاح اول حکم فعلی است زیرا مولی تمامی مقدمات صدور حکم را طی کرده است و حکم فعلی کلی را انشاء کرده است و این حکم فعلی است. ولی مطابق اصطلاح دوم که مربوط به احکام جزئیه می باشد یعنی زید امثال به حج برود یا نه حکم انشائی می باشد. المسئله الثانیه: ما هی فائده الوجوب المشروط؟ ممکن است کسی بگوید که وجوبی که مشروط است برای کسی که شرط را دارا نیست چه فایده ای دارد؟ محقق خراسانی در کفایه جواب این سؤال را داده است و آن اینکه مولی نمی تواند به تک تک مکلفین بگوید: تو به حج برو و تو نرو. مولی ناچار است قانونی کلی را وضع کند و بگوید: در صورت استطاعت به حج روید. از این رو کسانی که الآن مستطیع هستند به حج می روند ولی کسانی که مستطیع نیستند وقتی مستطیع شدند دیگر به انشاء

حکم جدید احتیاج ندارند و همان انشاء اول برای آنها کار می کند. المسئله الثالثه: اذا شککت فی ان القید یرجع الی الهیئه او الماده. اگر در موردی ندانیم که قید به وجوب بر می گردد تا واجب، مشروط شود و یا اینکه قید به ماده بر می گردد باید چه کنیم؟ اگر قید به واجب بر گردد لازم نیست که قید را تحصیل کنیم و اگر قید خودش حاصل شد واجب فعلی می شود ولی اگر قید به ماده بخورد باید شرط را تحصیل کنیم مانند وضو برای نماز. محقق خراسانی این مسأله را به جای اینکه در همین جا بحث کند آن را در بحث واجب معلق و منجز مطرح کرده است. ولی مرحوم امام قدس سره و دیگران در همین جا مطرح کرده اند. ما نیز مطابق صاحب کفایه این بحث را به همان جا موکول می کنیم. اشکال و جواب: در واجب مشروط اشکالی در نظر علماء وجود دارد و آن این است که وجوب و بعث مشروط است ولی این بعث بعد از اراده محقق می شود یعنی اول اراده از طرف مولی حاصل می شود و بعد بعث و وجوب ایجاد می شود بنابراین قید (مانند استطاعت)، آیا تنها قید بعث و وجوب است یا اینکه قید اراده هم می باشد. اگر قید برای بعث و وجوب باشد باید قید اراده هم باشد و حال آنکه اراده امری است تکوینی و امر تکوینی قیدبردار نیست. در تکوین امر دائر مدار بودن و نبودن است و قابل تقیید نمی باشد. اراده از قبیل ایجاد است و ایجاد هم امرش دائر وجود و عدم است و چیزی در این وسط نیست بنابراین اراده یا هست و یا نیست و مشروط و مقید کردن آن بی معنا است. جواب این است که اراده ی مولی بر انشاء تعلق گرفته است و این اراده هرگز مشروط نیست. آنی که مشروط است مُنشَأ می باشد که همان وجوب و بعث می باشد. به عبارت دیگر اراده ی مولی بر فعل خودش تعلق گرفته است و اینکه می گویند: اراده ی مولی بر فعل غیر تعلق گرفته است اشتباه است و اصلا این کار محال است زیرا اراده بر چیزی تعلق می گیرد که تحت اختیار باشد و فعل غیر تحت اختیار انسان نیست. تقسیم الواجب الی منجز و معلق: اولین کسی که این بحث را مطرح کرده است صاحب فصول می باشد. در مسأله ی پیشین مقسم مطلق واجب بود ولی در این تقسیم، مقسم واجب مطلق است نه مطلق واجب.

ص: ۲۰۷

واجب منجز و معلق ۹۱/۰۱/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در تقسیم واجب مطلق به منجز و معلق است. مقسم در این واجب خصوص واجب مطلق است (نه واجب مشروط) شیخ محمد حسین صاحب فصول (متوفای ۱۲۵۴) در کتابش این تقسیم را طرح کرده اند. حاصل کلام ایشان این است که اگر وجوب و واجب هیچ کدام قید نداشته باشند واجب منجز می باشد مانند معرفه الله تبارک و تعالی. البته ممکن است اشکال شود که معرفه الله هم وجوبش مقید به بلوغ، علم و امثال ان است. در جواب می گوییم: در تعریف فوق امور چهارگانه ی عامه را حساب نمی کنند. اما اگر وجوب قید نداشته باشد ولی واجب مقید به قید استقبالی غیر مقدور باشد واجب معلق می شود. مانند صل ان دخل الوقت. وقت هم در آینده محقق می شود و هم تحت قدرت مکلف نیست. بنابراین واجب معلق قسمی از واجب مطلق است. واجب مطلق آن است که وجوبش مطلق قید ندارد. (در واجب منجز و معلق هیچ کدام وجوب قید ندارد ولی منجز آن است که واجب هم قید ندارد ولی در معلق واجب مقید است. حال باید دید که واجب صاحب فصول چه فرقی با واجب مشروط شیخ انصاری دارد. با توجه به این نکته که شیخ انصاری قید را به ماده بر می گرداند نه به هیئت. نقول:

بین این دو عموم و خصوص مطلق است. و آن اینکه هر دو می گویند: وجوب فعلی است و هر دو می گویند واجب استقبالی است. تفاوت در این است که صاحب فصول می گوید: قید استقبالی باید خارج از قدرت باشد ولی شیخ انصاری می فرماید: قید استقبالی گاه خارج از اختیار است (مانند وقت) و گاه داخل در اختیار می باشد ولی در عین حال حصولش معتبر است نه تحصیلش مانند استطاعت. اورد علی صاحب الفصول باشکالات: (این مطالب همه در کفایه آمده است.) اشکال اول: چرا قید را منحصر به خارج از اختیار کرده اید و چه اشکالی پیش می آمد که قید اعم باشد هم خارج از اختیار را شامل شود و هم داخل در اختیار را با این قید که حصولش معتبر باشد نه تحصیلش؟ محروم مشکینی در حاشیه ی کفایه می گوید: این اشکال وارد نیست زیرا صاحب فصول در ذیل کلامش قید را توسعه داده است و قائل شده است هم داخل در اختیار را شامل می شود و هم خارج از اختیار را. ما نیز کلام صاحب فصول را دیدیم و متوجه شدیم که ایشان قید را اعم می داند. اشکال دوم: صاحب کفایه می فرماید: انگیزه ی تقسیم صاحب فصول این بوده است که مشکلی فقهی را حل کند و آن مشکل مقدمات مفوته است. مثلا کسی جنب است و فردا می خواهد روزه ی ماه رمضان را بگیرد. روزه از طلوع فجر واجب می شود و قبل از آن روزه واجب نیست. حال که ذی المقدمه که روزه واجب نیست مقدمه که غسل کردن است هم نباید واجب باشد و حال آنکه اگر فرد غسل نکند روزه ی فردای او باطل است. بنابراین صاحب فصول فرموده است صوم، واجب مشروط نیست بلکه واجب معلق است یعنی وجوب از همان شب محقق است و فعلی می باشد ولی خود صوم که واجب است مشروط به طلوع فجر است. حال که وجوب فعلی است مقدمه ی آن هم که غسل کردن است واجب می باشد. صاحب کفایه می فرماید: این نتیجه خوب است ولی احتیاجی به این تقسیم نیست. همین که وجوب فعلی است کافی است که فرد باید غسل کند و دیگر لازم نیست واجب را مقید به استقبالی و غیر مقدور کردن کنیم. یلاحظ علیه: محقق خراسانی اشتباه کرده است زیرا صاحب فصول این نتیجه را برای معلقی که در مقابل منجز است نیاورده است بلکه در مورد معلقی که در مقابل مشروط است آورده است. یعنی وجوب در واجب مشروط حالی نیست در نتیجه مقدمات مفوته دچار مشکل می شویم ولی وجوب در واجب معلق حالی است و مشکل مقدمات مفوته حل می شود. اشکال سوم: ملا علی نهاوندی کتابی در اصول دارد به نام تشریح الاصول که این اشکال را مطرح کرده است و بعدی می گویند این اشکال مربوط فشارکی استاد شیخ انصاری است. اشکال این است: ان وزان الاراده التشریعه کوزان الاراده التکوینیه توضیح ذلک: اراده گاه تکوینی است و گاه تشریعی. مثلا فردی است که عبدی دارد. اراده ی او گاه تکوینی است به این شکل که اراده می کند آب بخورد، اعضاء بدن او حرکت می کند و به سمت آب می رود و لیوان آب که مراد است را سر می کشد. در مقابل آن اراده ی تشریعی است و آن اینکه به خادمش امر می کند آب را بیاورد. در این حال هم باید همان سه چیز وجود داشته باشد و آن اینکه اراده در مولی شکل می گیرد. بعد به جای تحریک اعضاء این حرکت را بر عبد واجب می کند و بعد عبد آب را می آورد. بنابراین همانطور که مراد در اراده ی تکوینی بعد از تحریک عضلات می آید در اراده ی تشریعی هم باید مراد بر ایجاب مترتب شود و نمی شود که ایجاب الآن باشد و مراد چند ماه بعد محقق شود. یلاحظ علیه: باید در دو مقام بحث کنیم: اولا باید ببینیم آیا در اراده ی تکوینی مراد از اراده جدا نمی شود؟ ثانیا باید ببینیم وضعیت در اراده ی تشریعی چگونه است. اما اینکه در تکوین اراده از مراد جدا نمی شود ضابطه ای کلی نیست. اگر اراده بر تحریک اعضاء تعلق بگیرد واضح است که اراده از مراد تفکیک نمی شود اگر من اراده کنم ورزش کنم بلند می شوم و ورزش می کنم. ولی اگر اراده بر تحریک عضلات تعلق نگیرد بلکه بر چیز سومی تعلق بگیرد در این حال اراده می تواند از مراد تفکیک شود مثلا اراده می کنم نامه ای بنویسم و یا شعری بسرایم در این حال قلم به دست می گیرم و چه بسا نوشتن آن به تدریج و در خلال یک ماه باشد. شاعر مزبور نسبت به بیت آخر قصیده اش اراده دارد ولی تا آن بیت را

بسراید ممکن است مدتها طول بکشد. همان طور که خداوند از ازل اراده کرده است که روز قیامت خلق کند و هر روز همچنان خلق می کند و جهان روز به روز نو می شود و حال آنکه اراده مقدم است و مراد مؤخر. ان شاء الله در جلسه ی بعد اراده ی تشریعیه را بحث می کنیم.

ص: ۲۰۸

واجب منجز و معلق ۹۱/۰۱/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

صاحب فصول این تقسیم را ارائه کرده و گفتیم که به تعریف ایشان اشکالاتی وارد شده است. به اشکال سوم رسیده ایم: اشکال سوم: ملا علی نهاوندی در بیان این اشکال می فرماید: ان وزان الاراده التشریعه کوزان الاراده التکوینیه یعنی همانطور که در اراده ی تکوینیه اراده از مراد جدا نمی شود در اراده ی تشریعیه هم نباشد جدا شود و نمی شود که ایجاب الآن باشد و مراد چند ماه بعد محقق شود. یلاحظ علیه: باید در دو مقام بحث کنیم: اولا باید ببینیم آیا در اراده ی تکوینی مراد از اراده جدا نمی شود؟ ثانیا باید ببینیم وضعیت در اراده ی تشریعی چگونه است. در جلسه ی قبل مقام اول را بحث کردیم و گفتیم اینکه در تکوین اراده از مراد جدا نمی شود ضابطه ای کلی نیست. به این معنا که اگر اراده ی من حالی باشد بعد از اراده تحریک عضلات وجود دارد ولی اگر اراده ی من استقبالی باشد و شرایط برای انجام مراد در زمان حال مهیا نباشد تحریک عضلات که مراد است هم در استقبال انجام خواهد شد. اما در مورد اراده ی تشریعیه می گوییم: صاحب فصول تصور کرده است که اراده ی تشریعیه بر فعل غیر تعلق می گیرد یعنی تصور شده است که اراده ی مولی بر فعل عبد تعلق گرفته است. این کلام صحیح نیست. اراده همیشه بر فعل اختیاری تعلق می گیرد و فعل غیر در اختیار مرید نیست. بنابراین اراده ی هر کس بر فعل خودش تعلق می گیرد نه بر فعل غیر. از این رو می گوییم: اراده ی مولی به ایجاب تعلق گرفته است و ایجاب هم کرده است و اما واجب که فعل عبد است متعلق اراده ی مولی نیست بلکه بستگی به شرایط روحی عبد دارد اگر عبد از مولی بترسد آن را انجام می دهد و الا نه. ان شئت قلت: اگر مراد از واجب مُنشا (وجوب) است لا شک که بعد از ایجاب وجوب هم حاصل شده است. اما اگر مراد شما از واجب فعل عبد باشد آن در اختیار مولی نیست اراده ی مولی به آن تعلق نمی گیرد. بنابراین اشکال محقق نهاوندی نه در مقیس علیه صحیح است و نه در مقیس. ثم ان ههنا جماعه ایدوا نظریه المحقق النهاوندی: سه نفر از علماء نظریه ی محقق نهاوندی را تائید کردند و اشکال ایشان را به صاحب فصول وارد می دانند. نفر اول محقق اصفهانی است که در حاشیه ی خود بر کفایه می فرماید: لو تعلقت الاراده بامر متأخر یلزم تفکیک العله یعنی الاراده عن المعلول یعنی تحریک العضلات. یعنی اگر اراده بر امر استقبالی تعلق گیرد لازمه اش این است که علت تامه که اراده است از معلول که تحریک عضلات است جدا شود. یلاحظ علیه: اولا: اگر این کلام صحیح باشد در اراده ی تکوینیه صحیح است ولی چه مانعی دارد که در اراده ی تشریعیه این اتفاق بیفتد یعنی نصف شب مولی بگوید: وجوب که غسل است الآن آمده است ولی واجب که صوم است اول فجر می باشد؟ ثانیا: صاحب فصول تصور کرده است که یک اراده وجود دارد و بنابراین اگر کسی خوردن چایی را را اراده کرد باید بلند شود و چایی را بخورد و حال آنکه در این مورد او اراده وجود دارد یک اراده به خوردن چایی تعلق گرفته است و اراده ی دیگر به تحریک عضلات. اراده ی اول که خوردن چایی است شرایطش

مهیا است ولی اراده ی دیگر که تحریک عضلات است شرایطش مهیا نیست زیرا مثلا الآن روزه هستم و باید تا مغرب صبر کنم. فرد دوم علامه ی طباطبایی است که بر حاشیه ی مختصری که بر کفایه دارد در مقام تأیید محقق نهاوندی برآمده می فرماید: نمی گویم اراده در مورد تحریک عضلات علت تامه است یا ناقصه. در هر حال اراده علت تکوینیه است و حتما باید به مراد موجود تعلق بگیرد و در ما نحن فیه اراده الآن است و مراد در آینده. یلاحظ علیه: اولا: اگر این کلام صحیح باشد در اراده ی تکوینیه است نه اراده ی تشریعیه (مانند اشکال سابق) ثانیا: اینکه ایشان فرمودند اراده بر امر معدوم که الآن نیست تعلق نمی گیرد صحیح نیست و در واقع قضیه عکس است یعنی اراده هرگز بر چیز موجود تعلق نمی گیرد زیرا اگر مراد موجود باشد تحصیل حاصل می شود. اراده همواره بر امر معدوم تعلق می گیرد البته معدومی که در خارج معدوم است ولی در ذهن موجود می باشد. فرد سوم محقق خوئی است که در تأیید ملا علی می فرماید: اراده عبارت از اعمال قدرت است و اعمال قدرت نمی تواند بر امر استقبالی تعلق گیرد بلکه باید بر امر حالی تعلق گیرد. یلاحظ علیه: اولا: اگر این کلام صحیح باشد در اراده ی تکوینیه است نه اراده ی تشریعیه که خداوند اراده می کند و این اراده به معنای اعمال قدرت نیست و اگر باشد فقط به معنای انشاء است که انشاء هم شده است. ثانیا: اراده به معنای تصمیم قطعی است و اعمال قدرت از آثار آن می باشد نه اینکه اراده به معنای اعمال قدرت باشد. انسان ابتدا فکر کرده جوانب را می سنجد ووقتی تصمیم قطعی می گیرد اراده در او محقق می شود و اعمال قدرت هم از آثار آن است. اگر اراده ی او بر امر حالی تعلق بگیرد اعمال قدرت هم در زمان حال است و اگر بر آینده تعلق گیرد اعمال قدرت هم در آینده محقق خواهد شد. خلاصه اینکه اشکال محقق نهاوندی بر صاحب فصول وارد نیست. الاشکال الرابع ما ذکره صاحب الکفایه: چگونه می شود وجوب غسل نصف شب باشد ولی واجب اول طلوع فجر باشد. لازمه ی این قول این است که موقع وجوب، مکلف قادر نباشد و حال آنکه موقع تکلیف و موقع وجوب باید مکلف قادر باشد. مثلا اگر مولی بگوید از الآن نماز ظهر واجب است عند طلوع الفجر لازمه ی آن این است که موقع تکلیف و هنگامی که وجوب صادر می شود مکلف قادر به انجام آن نباشد زیرا هنوز طلوع فجر نشده است و مکلف نمی تواند واجب را اتیان کند و به وجوب عمل نماید. یلاحظ علیه: قدرت شرط است ولی نه عند التکلیف بلکه عند الامتثال و واضح است که در زمان امتثال که فجر است قدرت هم وجود دارد. الاشکال الخامس: علامه ی حائری این اشکال را مطرح کرده است و می فرماید: صاحب فصول می گوید: گاه جزء مقدور است مانند استطاعت و گاه غیر مقدور است مانند وقت. اگر جزء اختیاری باشد اشکالی بر آن بار نیست ولی اگر غیر اختیاری باشد این اشکال وجود دارد که قابل تحصیل نیست و حال آنکه باید اجزاء را تحصیل کرد. یلاحظ علیه: شرطی که خارج از وقت است جزء نیست تا تحصیل آن لازم باشد بلکه شرط است و تحصیل آن هم لازم نیست اگر خودش حاصل شد در آن صورت باید به واجب عمل کرد. ان شاء الله فردا اشکال ششم را که متعلق به محقق نائینی است مطرح می کنیم.

ص: ۲۰۹

واجب منجز و معلق ۹۱/۰۱/۲۳

Your browser does not support the audio tag.

بحث در واجب منجز و معلق است و گفتیم اشکالاتی بر این تقسیم وارد شده است. امروز به اشکال ششم می پردازیم که

محقق نائینی مطرح فرموده است فنقول: الاشکال السادس: محقق نائینی در علم اصول مطلبی دارد که آن را در کرارا تکرار می کند. ایشان می فرماید: واجب معلق محال است وجود داشته باشد و علت آن بر سه مقدمه مترتب است: المقدمه الاولی: کل الشرایط ترجع الی الموضوع و الحکم لا یکون فعلیا قبل تحقق الموضوع ایشان قائل است که تمام قیود به موضوع بر می گردد و تا موضوع محقق نشود حکم فعلی نمی شود. (اما صاحب فصول می فرماید: حکم فعلی است هرچند شرط و قید آن محقق نشده است.) به بیان دیگر ایشان می فرماید: تمام احکام شرع ب وضع علی نهج القضایا الحقیقیه. قضایای حقیقیه قضایایی است که برخی از مصادیقش فعلی است و بعضی از آنها هم در آینده محقق می شود. آن مصادیقی که فعلی حکم در حق آن فعلی است و آنهایی که فعلی نیست حکم در حق آنها انشائی است. در هر حال حکم ازلی است اما مصادیق برخی فعلی است و برخی غیر فعلی. مادامی که موضوع محقق نشود حکم محقق نمی شود بنابراین اگر تمام قضایای قضیه به سبک قضایای حقیقیه است پس باید تمام قیود و شروط به موضوع برگردد. (بله قضایای شرطیه شرطی برای خود دارند ولی قضایای حقیقیه شرط ندارند.) تا موضوع تمام نشود حکم هم فعلی نمی شود مثلا در مورد مسأله ی حج موضوعی داریم که همان انسان عاقل و بالغ است و شرطی هم به نام استطاعت و یا درک وقوفین وجود دارد که آنها هم به موضوع بر می گردد یعنی البالغ العاقل المستطیع المدرک للوقوفین یجب علیه الحج. علت این کار این است که قضایای حقیقیه شرط ندارند و شرط در همه به موضوع بر می گردد. حال که فعلیت وجوب به فعلیت موضوع بستگی دارد و تا موضوع محقق نشود حکم هم فعلی نمی شود و یکی از اجزای موضوع درک فجر و یا درک وقوفین است بنابراین قبل از تحقق شرط موضوع فعلی نیست و وجوب هم فعلیت ندارد. این در حالی است که صاحب فصول قائل است وجوب فعلی است و واجب استقبالی. ولی محقق نائینی فعلیت وجوب را قبل از تحقق شرط صحیح نمی داند. یلاحظ علیه: شروط بر دو قسم است: قسمی باید جزء موضوع باشد و قید وجوب است (همانطور که محقق نائینی فرموده است) و قسمی نباید جزء موضوع باشد و درنتیجه قید وجوب هم نیست بلکه قید واجب است. بعضی چیزها در ملاک و در مصلحت مدخلیت ندارد بلکه در حکم مدخلیت دارد در این صورت آن قید، قید حکم می شود. حج فی حد نفسه مصلحت دارد و استطاعت برای آن ملاک آور نیست یعنی استطاعت چه باشد و چه نباشد ملاک در حج وجود دارد. بنابراین اگر کسی با سختی به حج رود ثواب می برد. استطاعت در ملاک مدخلیت ندارد بلکه در وجوب مدخلیت دارد یعنی شارع دیده است اگر بخواهد حج را بر همه واجب کند این امر موجب حرج می شود. اما گاه قیودی هست که در ملاک مدخلیت دارد مانند فجر در مورد روزه که اگر روزه قبل از فجر باشد اصلا مصلحت ندارد. همچنین درک وقوفین در حج که اگر نباشد حج هیچ مصلحتی ندارد. در این حالت این قید، نه جزء موضوع است و نه قید حکم است بلکه فقط قید واجب می باشد و این همان چیزی است که صاحب فصول قائل است. المقدمه الثانی: ما الفرق بین الاستطاعه و الزمان؟ زیرا صاحب فصول استطاعت را شرط وجوب می داند یعنی تا استطاعت نباشد وجوبی در کار نیست ولی در مورد زمان می گوید: هرچند زمان نباشد وجوب فعلی است. یلاحظ علیه: فرق بسیار واضح است. استطاعت در وجوب مدخلیت دارد نه در ملاک و اگر استطاعت نباشد حج واجب نیست ولی زمان در وجوب مدخلیت ندارد بلکه در ملاک مدخلیت دارد. المقدمه الثالث: ابتدا باید با دو اصطلاح ایشان آشنا شویم که عبارتند از: فوق دائره الطلب و تحت دائره الطلب هر چیزی که تحت امر باشد و متعلق امر باشد به آن می گوید: تحت دائره الطلب مانند غسل، وضو و سایر اجزاء اما چیزهایی که خارج از اختیار است فوق دائره الطلب است و امر به آنها تعلق نمی گیرد مانند دلوک شمس. حال چیزی که فوق دائره الطلب است چگونه می شود جزء واجب و متعلق وجوب باشد. یعنی چگونه می شود که وجوب الآن باشد ولی واجب مقید به وقت باشد و حال آنکه وقت تحت دائره الطلب نیست تا امر بتواند به آن متعلق باشد بلکه فوق دائره الطلب است و امر نمی

تواند به آن تعلق بگیرد زیرا امر به جیزی تعلق می گیرد که تحت اختیار مکلف باشد و زمان چنین نیست بنابراین نمی تواند قید واجب باشد. یلاحظ علیه: اگر زمان جزء واجب بود حق با محقق نائینی است زیرا در این حال هم قید واجب است و هم تقید واجب می باشد ولی اگر زمان را شرط بگیریم مشکلی پیش نمی آید زیرا شرط چیزی است که قید خارج است و غیر واجب و تقید داخل است و واجب یعنی صبر می کنم هر وقت قید حاصل شد به واجب عمل می کنم. ثم ان للمحقق الخوئی بیانا آخر: ایشان قائل است واجب معلق اسمش واجب معلق است ولی روحا همان واجب مشروط است. تقسیم واجب مطلق به منجز و معلق صحیح نیست و معلق همان واجب مشروط می باشد. بحث اخلاقی: انسان کامل انسانی است که از خودخواهی بیرون آید، خداخواه شود نه خودخواه. افراد متجدد می گویند: خودخواهی یک نوع فطری برای انسان است و انسان نمی تواند از آن بیرون آید. خود در حقیقت وجود من است و احترام و علاقه به وجود امری است فطری. در جواب می گوییم: خودخواهی دو معنا دارد گاه انسان خود را می خواهد و به همین سبب دنبال فضائل و مناقب می رود. این امر خوبی است. انسان هنگامی دنبال کمالات می رود که به خود علاقه داشته باشد و خودش را درک کند. اما آن خودخواهی که مذموم است مضمون این آیه می باشد: (أَ رَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلٰهَهُ هَواه) این خودخواهی که انسان خودش را اله قرار دهد بد است. یعنی همانطور که خدا هر چه می گوید انسان گوش کند، کسی نفس خودش را جای خدا قرار دهد و هرچه نفسش می گوید به آن عمل کند. این نوع خودپرستی است که به جای خداپرستی نشسته است و سبب ضلالت می شود. چنین کسی نه می تواند عالم باشد، نه متقی. هوی و هوس مرز ندارد: (ان النفس لاماره بالسوء) کسی که به چنین خودپرستی مبتلا شده است به چیزی ایمان ندارد و تمام حقائق خودش است و بس و نقطه ای در او نیست که موجب هدایتش شود حتی در قرآن آمده است که پیامبر اکرم (ص) هم نمی تواند برای چنین فردی کاری انجام دهد. (أَ فَأَنْتَ تَكُونُ عَلَيْهِ وَكيلًا)

ص: ۲۱۰

ثمره ی واجب معلق ۹۱/۰۱/۲۶

Your browser does not support the audio tag.

ثمره ی واجب معلق: گفتیم صاحب فصول قائل به واجب معلق شد و آن واجبی است که وجوبش حالی است ولی واجبش استقلالی است. ثمره ی آن در مقدمات مفوته ظاهر می شود. مقدمات چیزهایی هستند که موقع وجوب نمی توان آن را به جا آورد ولی قبل از وجوب می توان. مثال اول: زنی است مستحاضه. او برای صحت روزه ی فردای خود باید در شب غسل های خود را انجام دهد. روزه در اول فجر واجب است ولی آن زمان دیگر نمی تواند غسل کند زیرا غسل باید قبل از ورود به فجر باشد. مثال دوم: کسی که جنب است باید با طهارت وارد فجر شود تا روزه اش صحیح باشد. مثال سوم: فردی است که پیش از ظهر آب برای وضو آب دارد و می داند اگر آن را مصرف کند به هنگام دلوک شمس آب برای وضو نخواهد داشت. مثال چهارم: فردی است مستطیع و حج را هنگام وقوفین باید درک کند ولی قبلش باید برای گذرنامه و سایر موارد اقدام کند. مثال پنجم: قبل از ظهر احکام نماز را می توانم یاد بگیرم ولی وقتی ظهر شود و وارد نماز شوم دیگر تعلم برای من امکان پذیر نیست. به هرحال مقدمات مفوته آن است که اگر از قبل تحصیل کنم واجب را می توانم اتیان کنم ولی اگر از قبل تحصیل نکنم واجب از دست می رود. اذا عرفت هذا: صاحب فصول می فرماید: مشکل به این گونه حل می شود که وجوب فعلی

است و از نیمه ی شب وجوب، فعلی و حالی است و واجب استقبالی است و در زمان خودش واجب می شود. بنابراین در مسأله ی احتفاظ آب، پیش از ظهر وجوب هست بنابراین ذی المقدمه واجب است و قهرا مقدمه هم که احتفاظ است واجب می شود. اگر به کلام صاحب فصول قائل نشویم و ذی المقدمه واجب نباشد نمی توانیم دلیلی برای وجوب مقدمه ارائه کنیم. حال باید دید آیا راه، منحصر به مسیری است که صاحب فصول طی کرده است یا اینکه راه های دیگری هم وجود دارد. گفته شده است شش راه برای تصحیح مشکل فوق وجود دارد: الطریق الاول: ما ذکره صاحب الفصول الطریق الثانی: شیخ انصاری قائل است تمام قیود به ماده که متعلق است بر می گردد و هیئت و وجوب دارای قید نیست. در واقع ایشان واجب مشروط را انکار کرده است و قائل شد فقط واجب مطلق داریم و بس. بعد ایشان برای اینکه اگر واجب مطلق است پس مردم باید استطاعت را کسب کنند. ایشان سپس در جواب فرمود: قیود بر دو قسمند بعضی حصولشان معتبر است مانند استطاعت و بعضی هم باید تحصیل شوند مانند وضو. وقتی شیخ انصاری تمام قیود را به متعلق که ماده است بر گرداند در واقع قائل شده است که وجوب قید ندارد و حج از همین الآن واجب است و مقدمات را باید تحصیل کرد. قیدی که هست به واجب بر می گردد. (سابقا فرق نظریه ی شیخ انصاری و صاحب فصول را بیان کردیم و آن اینکه شیخ قائل است که واجب فقط مطلق است ولی صاحب فصول قائل است که واجب یا مطلق است یا مشروط و واجب مطلق به دو قسم تقسیم می شود که عبارتند از معلق و منجز) الطریق الثالث: محقق خراسانی برای مقدمات مفوته راه دیگری دارد و آن اینکه این قیود از باب شرط متأخر است یعنی وجودا مؤخر است ولی لحاظا مقدم می باشد. مثلا شرط وجوب در حج، درک الوقوفین نمی باشد بلکه شرط وجود، علم مولی به این است که فرد در نهم که زمان وقوفین است زنده می باشد. و این لحاظ که شرط حکم است متقدم می باشد. الطریق الرابع: محقق اردبیلی در بعضی از موارد مانند تعلم احکام (مثال پنجم فوق) مشکل را حل کرده است و فرموده است قبل از دخول وقت تعلم واجب است زیرا وجوب تعلم احکام نفسی تهیأیی است. یعنی هر چند نفسی است ولی برای آماده شدن بر انجام واجبات دیگر است. الطریق الخامس: حضرت امام قدس سره با مشهور مخالفت کرده است. مشهور می گویند: وجوب مقدمه از وجوب ذی المقدمه ناشی می شود یعنی تا ذی المقدمه واجب نباشد، مقدمه نمی تواند واجب باشد. ایشان قائل است وجوب مقدمه هرچند در حول و حوش و در حدود وجوب ذی المقدمه است ولی از آن ناشی نمی شود و هر یک از مقدمه و ذی المقدمه برای خود مبادی خاص خود را دارد. ان شئت قلت: هرچند بین الوجوبین ملازمه است ولی این بدان معنا نیست که وجوب مقدمه زائیده ی وجوب ذی المقدمه باشد. عقل حاکم است که حال که ذی المقدمه واجب است پس مقدمه هم واجب است. الطریق السادس: ما قائل هستیم مقدمات مفوته هرچند وجوب شرعی ندارد زیرا هنوز ذی المقدمه واجب نشده است ولی عقل حکم به وجوب می کند زیرا عقل می گوید اگر این مقدمات انجام نشود واجب در وقت خود از انسان فوت می شود و انسان مستوجب عقاب می شود. فروعاتی برای تمرین: التمرین الاول: اقم الصلاه لدلوک الشمس الی غسق اللیل (لدلوک) قید وجوب است یا قید صلاه می باشد. اگر قید وجوب باشد این از باب واجب مشروط می شود اگر قید صلاه باشد واجب معلق می شود. برای شناخت اینکه قید به کدام یک راجع است باید به میزانی که ارائه کرده ایم مراجعه کنیم و آن اینکه هرچیزی که در ملاک مدخلیت دارد قید متعلق است و هرچیزی که در وجوب مدخلیت دارد قید حکم می باشد. در آیه ی فوق، دلوک در صلاه مدخلیت ندارد زیرا صلاه نوعی عبادت است و در هر حال محبوب مولی است ولی وجوب آن مقید به دلوک می باشد. از این رو دلوک قید وجوب بود و واجب مزبور، واجب مشروط می باشد. بر این اساس قبل از دلوک وقت وجوبی برای نماز وجود ندارد و قهرا مقدمه ی آن هم که وضو است واجب نیست از این اگر کسی می خواهد قبل از دخول وقت وضو بگیرد باید قربه الی الله وضو بگیرد به این معنا که خود وضودار بودن مستحب نفسی است.

التمرين الثانی: فمن شهد منکم الشهر فلیصمه مراد از شهد الشهر یعنی دیدن هلال ماه رمضان و بعضی گفته اند مراد از آن مسافر نبودن است. حال (فمن شهد) قید وجوب صوم است یا قید خود صوم می باشد؟ ظاهرا قید صوم می باشد و از اول رمضان که هلال رؤیت می شود و یا اینکه فرد مسافر نیست وجوب فعلی می شود. التمرین الثالث: و لله علی الناس حج البیت من استطاع الیه سبیلا استطاعت آیا قید وجوب است یا قید حج. مطابق قاعده ی فوق استطاعت در ملاک مدخلیت ندارد زیرا حج علی کل حال محبوب است حتی اگر فرد متسکعا و با سختی به حج رود. از این رو استطاعت قید وجوب است یعنی تا استطاعت نباشد وجوبی در کار نیست. قبل استطاعت وجوب حج مشروط است و بعد از استطاعت وجوب فوق در حق مستطیع مطلق می شود. التمرین الرابع: از امام باقر علیه السلام روایت شده است: اذا دخل الوقت وجب الطهور و الصلاه در قید دخول وقت در این روایت مفید واجب مشروط است. البحث الثالث: اذا شککنا فی ان القید هل یرجع الی الهیئه او الماده مخفی نماند که مطابق نظر شیخ انصاری این بحث نباید مطرح شود زیرا او می فرماید: محال است قید به هیئت برگردد از این رو شکی برای ایشان در رجوع قید به ماده وجود ندارد. همچنین شک در جایی است که قید منفصل باشد ولی اگر قید متصل باشد این امر موجب می شود که کلام مجمل شود و نتوانیم کاری کنیم. ان شاء الله این بحث را مطرح می کنیم.

ص: ۲۱۱

شک هنگام رجوع قید به هیئت و یا ماده ۹۱/۰۱/۲۷

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این است که اگر قضیه ی شرطیه ای وجود داشته باشد و ندانیم قید به وجوب که هیئت است بر می گردد و یا به متعلق وجوب (که همان ماده است) باید چه کنیم. مثلا در (اکرم زیدا ان جائک یوم الجمعه)، اکرم هیئتی دارد به نام وجوب و متعلقی دارد به نام اکرام اگر قید هیئت باشد، معنایش این است که تا مجیء نباشد وجوب هم نیست ولی اگر قید اکرام باشد نتیجه اش این است که وجوب قبل از مجیء وجود دارد و بعد از بیان حکم وجود دارد ولی واجب که اکرام است زمانی لازم الاجراء می شود که مجیء حاصل شود. حال اگر شک کنیم که قید به کدام بر می گردد چه باید کرد. شیخ انصاری قائل است هنگام شک باید تقیید ماده را بر تقیید هیئت مقدم کنیم. دلیل اول شیخ: برای فهمیدن کلام شیخ انصاری باید دو اصطلاح شمول و بدل با متوجه شویم. شمول در جایی است که مطلوب مولی بیش از یک شیء باشد یعنی مطلوب مولی متعدد باشد. این شمول گاه به دلالت عام است و گاه به دلالت اطلاق می باشد. بدل در جایی است که مطلوب مولی یک مصداق است به نحو لا علی التعیین (هر مصداق که باشد صحیح است.) در مثال فوق می گوییم مفاد هیئت از باب شمول است ولی اکرام از باب بدل می باشد. علت آن این است که هیئت که وجوب است هرچند از نظر مصادیق متعدد نیست ولی حالات آن متعدد می باشد یعنی یجب، چه زید سلام بکند یا نه، بیاید یا نیاید، آمدن او در شب باشد یا در روز و موارد دیگر. اما مفاد ماده که همان اکرام است بدلی است زیرا الطبیعه توجد بوجود فرد واحد. با یک بار اکرام کردن ماده اتیان می شود. اذا عرفت ذلک فاعلم: اذا دار الامر بین تقیید الشمول و تقیید البدل نقدم تقیید البدل. علت اینکه باید شمول را حفظ کرد و بدل را مقید کرد این است که دلالت شمول اقوی است و دلالت بدل اضعف می باشد. اشکال محقق خراسانی به شیخ: محقق خراسانی در کبری اشکال ندارد و می گوید: اینکه اگر امر دائر بین تقید شمول و تقیید بدل شود باید بدل را مقید کرد نه

شمول را. ولی صغری اشکال دارد و آن اینکه میزان شمولیت و بدلیت نیست بلکه میزان لفظی بودن و اطلاقی بودن دلالت است در نتیجه قبول نداریم همیشه تقیید بدل مقدم بر تقیید شمول باشد. این تقدم فقط در جایی است که دلالت شمول لفظی باشد و دلالت بدل اطلاقی. مثال: (اکرم العلماء) و (اهن فاسقا) دلالت در اکرم العلماء از باب شمول است زیرا باید همه ی علماء را اکرام کنیم ولی دلالت در اهن فاسقا از باب بدل می باشد زیرا اگر یک فاسق را اهانت کنیم این امر امتثال شده است. در این مثال اگر فردی هم عالم باشد و هم فاسق دو کار می توانیم انجام دهیم: اول اینکه فرد مزبور را تحت (اکرم العلماء) داخل کنیم و (اهن فاسقا) را مقید کنیم یعنی اهن فاسقا اذا لم یکن عالما. دوم اینکه فرد مزبور را تحت (اهن فاسقا) داخل کنیم و در نتیجه (اکرم العلماء) را مقید کنیم یعنی اکرم العلماء اذا لم یکن العالم فاسقا. در این حال باید دلالت شمول را مقدم کرد زیرا دلالت شمول در العلماء لفظیه است ولی دلالت فاسقا بدلی است و به اطلاق همه را شامل می شود یعنی مولی در مقام بیان بوده است و قیدی نیاورده است. عقل می گوید هر فاسقی چه عالم باشد و چه جاهل باید اهانت شود. به همین سبب دلالت در اهن فاسقا از باب سکوت مولی است ولی دلالت شمول در اکرم العلماء لفظی و با بیان صریح مولی فهمیده می شود. از این رو باید عالم فاسق مانند شریح قاضی را اکرام کرد. از این رو اگر شمول به دلالت اطلاقی باشد و بدل به دلالت لفظی باشد در این حال دلالت بدل مقدم می شود مانند: (اکرم ای واحد من العلماء) و (لا تکرم فاسقا) دلالت اولی بدلی است و دلالت دومی شمولی است ولی چون دلالت اول لفظیه است و دلالت دوم بر عموم غیر لفظی (زیرا از باب اطلاق می باشد) اولی مقدم می شود. بنا بر این در مورد شریح قاضی باید او را اکرام نکرد. با این بیان می گوییم: در مثال اکرم زیدا ان جاء دلالت وجوب و دلالت اکرام هر دو به اطلاق است. بنابراین میزان در تقدیم شمولیت و بدلیت نیست بلکه میزان دلالت لفظی و عقلی بودن است. محقق خراسانی همچنین اضافه می کند که اگر دلالت هر دو لفظیه باشد بیان آن دو معارضه رخ می دهد همچنین اگر دلالت هر دو اطلاق باشد هیچ کدام بر دیگری ترجیح ندارد. دلیل دوم شیخ انصاری: اگر هیئت را مقدم کنیم دو خلاف ظاهر (و دو تقیید) مرتکب می شویم ولی اگر اکرام را مقدم کنیم یک خلاف ظاهر رخ می دهد. به عبارت دیگر اگر هیئت مقید شود این تقیید مستلزم تقیید ماده است ولی اگر ماده را مقیم کنیم لازم نیست که هیئت هم مقید شود. اما اینکه شیخ انصاری می فرماید: اگر وجوب مقید شد اکرام هم مقید می شود این است که اگر مجیء قید وجوب باشد یعنی وجوب نیست مگر موقعی که مجیء محقق شود. در این حال قهرا اکرام هم در حد و زمان مجیء خواهد بود. یعنی هم وجوب و هم اکرام هر دو مقید به مجیء می شود. ولی در تقیید ماده چنین نیست و تقیید آن مستلزم تقیید وجوب نیست ماده که اکرام است می تواند مقید به مجیء باشد ولی هیئت که وجوب است مقید نباشد یعنی وجوب مقدم باشد ولی هنوز واجب لازم الامتثال نشده باشد. بنابراین هنگام شک باید ماده را مقید کرد زیرا اگر هیئت مقید شود ماده هم حتما باید مقید شود. محقق خراسانی به شیخ اشکال می کند و آن اینکه: بحث ما در جایی است که قید متصل است یعنی اکرم زیدا ان جائک. در این حال چه ماده مقید شود و چه هیئت در هر حال یک خلاف (و یک تقیید) رخ داده است. اگر ماده مقید شود که واضح است تقیید آن به هیئت سرایت نمی کند اما اگر هیئت که وجوب است را مقید کنیم باز تقیید به ماده سرایت نمی کند به این بیان که با تقیید هیئت ما دیگر ماده را مقید نمی کنیم بلکه ماده خود به خود مقید می شود زیرا به سبب تقیید در هیئت دیگر اطلاق در ماده محقق نمی شود زیرا اطلاق هنگامی محقق می شود که مقدمات حکمت کامل باشد و یکی از آن مقدمات عدم قرینه است و حال آنکه در ما نحن فیه قرینه بر خلاف وجود دارد و آن همان اطلاق هیئت است. وقتی مقدمات حکمت جاری نشد اطلاق در ماده از بین می رود و در نتیجه اطلاق که نباشد ماده از همان اول محدود و مقید خواهد بود. بنابراین ما ماده را مقید نمی کنیم بلکه می گوییم: ماده از همان اول مقید بوده است و اصلا اطلاقی نداشته است تا ما آن را مقید کنیم. بله اگر قید منفصل

باشد یعنی امروز مولی بگوید: اکرم زیدا و فردا بگوید: ان جائک یوم الجمعه در این حال چون اطلاق در هیئت و ماده هر دو منعقد می شود کلام شیخ انصاری صحیح است. یلاحظ علیه: صاحب کفایه از همان اول فرموده است که بحث در جایی است که قید منفصل باشد و محقق خراسانی در ابتدای این مبحث (که ما دیروز به آن اشاره کردیم) فرموده است که اگر قید متصل باشد این سبب اجمال می شود و نمی توان کاری کرد و ان جائک که قرینه است هم نمی گذارد که اطلاق در هیئت پدید آید و هم نمی گذارد که اطلاق در ماده پدید آید قهرا کلام مجمل می شود. اشکال دیگر این است که ظهور را باید با درک عرف ثابت کنیم نه با این دلائل عقلی پیچیده ی عقلی. بنابراین قید چه قید متصل باشد و چه منفصل کلام مجمل می شود.

ص: ۲۱۲

شک در بازگشت قید به هیئت و ماده و تقسیم واجب به نفسی و غیره ۹۱/۰۱/۲۸

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اگر شک کنیم قید به هیئت بر می گردد و یا به ماده چه باید کنیم. شیخ انصاری قائل بود که قید به ماده بر می گردد. دو استدلال برای آن اقامه کرد و محقق خراسانی هر دو را رد کرد و ما هم نظر خود را گفتیم. محقق نائینی در این مقام کلام جالبی دارد و آن اینکه نزاع در اینکه در شمولی و بدلی کدام یک مقدم است در جایی است که بین این دو تکاذب باشد. اگر بدل و شمول با هم بالذات نتواند سازگار باشد در این حال بحث تقدم مطرح می شود. مانند اکرم عالما و لا تکرم فاسقا این دو مثال در مورد عالم فاسق با هم تکاذب دارند و الا اگر عالمی باشد که فاسق نیست و یا فاسقی باشد که عالم نیست تکاذبی هم در کار نمی باشد. در این حال لا تکرم فاسقا که دلالتش شمولی است (نکره در سیاق نفی دلالت بر عموم می کند) بر اکرم عالما مقدم می باشد. اما در ما نحن فیه بین هیئت و ماده تعارض و تکاذبی وجود ندارد. ماده همواره با هیئت رفیق و سازگار می باشد. اشکال فقط در این است که قید موجود، یا به هیئت خورده است و یا به ماده. به همین سبب تعارض بالعرض بین آن دو واقع شده است (نه بالذات) و حال آنکه نزاع در تقدم شمولی و بدلی در جایی است که دو حکم بالذات با هم تعارض داشته باشند. ثم انه یقع الکلام فی الاصل العملی: تا به حال بحث در دلیل اجتهادی بود یعنی بحث در اصل لفظی بود که همان اطلاق هیئت و یا ماده بود حال بحث در این است که اگر از آنچه گذشت نتوانستیم به نتیجه ای برسیم در مقام عمل چه باید بکنیم و مقتضای اصل عملی چیست. اگر قید به هیئت بخورد تحصیل آن قید واجب نیست ولی اگر قید به ماده بخورد تحصیل آن واجب است. مثلا در (حُج ان استطعت) اگر استطاعت به هیئت بخورد تحصیل استطاعت واجب نیست ولی اگر به ماده بخورد معنایش این است که هیئت که همان وجوب است اطلاق دارد و تحصیل قید واجب می باشد. با این بیان اصل برائت از وجوب تحصیل استطاعت جاری می شود. همچنین اگر مولی بفرماید: اگر مالتان به حد نصاب برسد باید زکات بدهید اگر رسیدن به حد نصاب قید وجوب باشد تحصیل نصاب واجب نیست ولی اگر قید زکات باشد تحصیل آن برای ما واجب است. در اینجا هم چون از باب شک در وجوب است برائت جاری می شود. تم الکلام فی الواجب المعلق و المنجز الواجب اما نفسی او غیری: مثلا نماز واجب نفسی است و وضو گرفتن واجب غیری. شیخ انصاری برای واجب نفسی و غیری دو تعریف ارائه کرده است و مورد نقد قرار داده است و صاحب کفایه نیز هر دو را ذکر کرده و به آن اشکال کرده است البته محقق خراسانی می گویند این تعریف ها حقیقی نیست ولی با این حال به آنها اشکال می کند: التعریف

الاول: الواجب النفسی ما اُمر به لنفسه و الواجب الغیری ما اُمر به لغیره مثلا نماز چیزی است که اُمر به لنفسه می باشد و وضو ما اُمر به لغیره. شیخ انصاری به این تعریف اشکال می کند که این تعریف نه جامع افراد است (در نفسی) و نه مانع اغیار است (در غیری) مثلا وجوب نماز ظهر از این تعریف خارج است زیرا نماز ظهر هر چند به آن امر شده ولی این لنفسه نیست بلکه به سبب غایات و اغراضی است که در آن است. زیرا تنهی عن الفحشاء و المنکر است و یا قربان کل تقی می باشد. همچنین نماز مطابق این تعریف در غیری داخل است و اُمر لغیره می باشد و غیر، همان قربان کل تقی می باشد. یلاحظ علیه: اشکال شیخ انصاری بر این تعریف وارد نیست زیرا مراد از اُمر به لنفسه این است که امر به خودش به تنهایی بعث داشته باشد و امر به آن مقدمه ی امر به دیگری نباشد. نماز هم همین گونه است. نماز هرچند قربان کلی تقی و تنهی عن الفحشاء و المنکر است ولی قربان و تنهی بودن واجب نیست. بر خلاف وضو که وجوب آن در خدمت وجوب نماز است. به عبارت دیگر ما می گوییم: لنفسه یعنی لا لبعث آخر ولی شیخ انصاری می گوید: لنفسه یعنی لا لغایه اخری. مطابق اشکال شیخ، واجب نفسی منحصر به معرفه الله می شود. ان شاء الله در جلسه ی بعد تعریف دوم شیخ انصاری را ذکر می کنیم.

ص: ۲۱۳

واجب نفسی و غیری ۹۱/۰۱/۲۹

Your browser does not support the audio tag.

سخن در تعریف واجب نفسی و واجب غیری است. محقق خراسانی خود اذعان می کند که این تعریف ها حقیقی نیست با این حال خود این تعاریف را نقل و نقد می کند. در جلسه ی قبل تعریف اول را از زبان شیخ انصاری نقل کردیم. اما تعریف دوم شیخ انصاری: ان کانت الداعی فیه هو التوصل به الی واجب لا یکاد یمکن التوصل بدونه الیه فالواجب غیری و الا فهو نفسی سواء کان الداعی محبوبیه الواجب بنفسه او محبوبیته بما له من فائده یعنی گاهی از اوقات شیء به خاطر توصل و رسیدن به واجب دیگر واجب می شود. مثلا وضو گرفتن به سبب این است که با آن می توانیم به نماز برسیم. این واجب غیری است. اما اگر چنین نباشد واجب مذکور نفسی می شود. واجب نفسی هم بر دو قسم است گاه محبوبیت ذاتی دارد مانند معرفه الله و گاه محبوبیت ذاتی ندارد بلکه به سبب منافع دیگری واجب می شود مانند نماز که به سبب معراج المؤمن بودن واجب شده است. محقق خراسانی به ذیل کلام شیخ که واجب نفسی را به دو قسمت تقسیم می کند اشکال می کند و می گوید: وقتی واجبی محبوبیت ذاتی ندارد و برای منافعی دیگری است این علامت آن است که واجب همان منافع دیگر است مثلا در نماز واجب همان قربان کل تقی می باشد و نماز هم به خاطر رسیدن به آن واجب شده است و این همان واجب غیری است. یلاحظ علیه: شیخ می فرماید: واجب نوکر و نردبانی برای واجب دیگر نباشد و نفرمود که غایت و غرض برای چیز دیگری نباشد. نماز غایت و غرض برای چیز دیگری است ولی مقدمه ی واجب دیگری نیست. با این بیان هر دو تعریفی که شیخ انصاری ارائه می کند برای واجب نفسی و غیری مناسب می باشد. ان قلت: این تعریف اشکال دارد زیرا نماز ظهر واجب نفسی است و حال آنکه نردبانی برای واجب دیگر است که نماز عصر می باشد زیرا اگر نماز ظهر خوانده نشود نماز عصر صحیح نیست. قلت: نماز ظهر فی حد نفسه واجب است چه تصمیم به خواندن عصر داشته باشیم یا نه. حتی اگر کسی پنج دقیقه عمر داشته باشد باید نماز ظهر را بخواند. آنی که وجوب مقدمی دارد تقدم الظهر علی العصر است نه نماز ظهر. به هر حال کسی نمی تواند

بگوید که نماز ظهر را به سبب این می خوانیم که بتوانیم نماز عصر را بخوانیم. ان قلت: مقدمات مفوته وجوب غیری دارند در حالی که تعریف وجوب غیری بر آنها صادق نیست. فردی که در شب ماه رمضان جنب است باید غسل کند تا بتواند فردا روزه بگیرد. وجوب غیری وجوبی است که با آن به واجب دیگر متوصل می شویم و حال که هنوز فجر طلوع نکرده است و واجب دیگر که روزه است نیامده است چگونه می توان از غسل به واجب دیگر رسید. قلت: من با همین غسل می خواهم به واجب دیگر برسم و لازم نیست که این دو واجب همزمان باشند. غسل در نیمه شب برای واجب دیگر است که روزه می باشد هرچند هنوز زمان آن نرسیده است. ثم ان ههنا بحث: اذا دار وجوب الشیء بین کونه نفسیا و بین کونه غیریا: مثلا مولی به صدقه دادن امر کرده است و من نمی دانم که وجوب نفسی دارد یعنی هر روز باید صدقه بدهم و یا وجوب غیری دارد مثلا مقدمه ی روزه گرفتن است. بنابراین اگر تصمیم دارم روزه بگیرم باید صدقه بدهم و الا نه. تاره یقع الکلام فی الاصل اللفظی و تاره فی الاصل العملی. اما الاصل اللفظی: مراد از اصل لفظی اطلاق و عدم اطلاق می باشد. محقق خراسانی معتقد است که مقتضای اطلاق این است که امر مزبور واجب نفسی می باشد. (سابقا هم خواندیم که مقتضای اطلاق بین عینی و کفایی، نفسی و غیری و تعیینی و تخییری این است که عینی، نفسی و تعیینی باشد) علت آن این است که نفسی بیان زائد نمی خواهد ولی غیری بیان زائد می خواهد و آن این است که مثال اغتسل للصلاه. (للصلاه همان قید زائد است.) شیخ انصاری عقیده ی دیگری دارد و می فرماید: اطلاق در جایی متصور است که افراد متعدد داشته باشد و الا اطلاق در آن متصور نیست و به عبارت دیگر معقد اطلاق باید کلی باشد تا افراد متعددی در تحت آن وجود داشته باشند. اگر چیزی مانند رقبه باشد که افراد متعدد دارد (مؤمنه، کافره، اسود و ابیض) اطلاق در آن امکان دارد ولی اطلاق در چیزی مانند اکرم، اغتسل و امثال آن وجود ندارد زیرا معقد اطلاق در اینها مفاد هیئت است که همان وجوب می باشد و ما هم گفتیم وجوب عبارت است از اراده ی شخصیه ای که در ذهن مولی محقق می شود. (هیئت برای طلب حقیقی وضع شده است که و طلب حقیقی که در ذهن مولی است امری است جزئی و قابل اطلاق نیست.) حال که تمسک به اطلاق ممکن نیست نمی توان هنگام شک به واجب نفسی رسید. محقق خراسانی به این استدلال اشکال می کند و می فرماید: مفاد هیئت افعل طلب انشائی است زیرا طلب حقیقی قابل انشاء نیست و فقط طلب انشائی و طلب اعتباری قابل انشاء می باشد. توضیح ذلک: ما سه نوع طلب داریم: مفهوم الطلب: یا همان طلب به حمل اولی است. الطلب الحقیقی که قائم به ذهن مولی است. (یعنی مصادیق طلب حقیقی که همان طلب به حمل شایع است.) الطلب الاعتباری الانشایی: یعنی طلبی که انشاء می کنم مانند اضرب و اغتسل. شیخ انصاری قائل است که آنی که هیئت برایش وضع شده است همان مصادیق طلب حقیقی است. بعد اضافه کرد این فرد کلی نیست تا اطلاق داشته باشد. محقق خراسانی می فرماید: فرد حقیقی قابل انشاء نیست زیرا از امور تکوینیه می باشد. هیئت برای طلب حقیقی وضع نشده است بلکه بر طلب اسمی وضع شده است که همان مفهوم طلب می باشد. محقق خراسانی قائل است که مفاد هیئت حرفی است و معانی حرفیه و اسمیه با هم یکی هستند. نقول: آنجا که شیخ انصاری می فرماید: معقد اطلاق باید امری کلی باشد کلامی صحیح است. ولی آنجا که می فرماید: مفاد هیئت برای مصادیق طلب حقیقی وضع شده است صحیح نیست زیرا همان طور که محقق خراسانی می فرماید: این نوع طلب حقیقی قابل انشاء نمی باشد زیرا از امور تکوینیه است که در خارج اتفاق می افتد و اسباب خاص خود را دارد و با صرف امر مولی نمی توان آن را ایجاد کرد. اما محقق خراسانی در آنجا که می فرماید: مفاد هیئت طلب حقیقی نیست و امر حقیقی قابل انشاء نمی باشد کلام صحیحی فرموده است. ولی آنجا که می فرماید: مفاد هیئت مفهوم طلب است اشتباه می باشد و به عبارت دیگر: مفهوم طلب هیچ یک از این دو نیست بلکه مفهوم طلب مصداق اعتباری انشائی است در امور اعتباری نه مفهوم اسمی قابل انشاء است و نه مفهوم حقیقی. بلکه فرد انشائی قابل انشاء

است. زوجت و انکحت و موارد دیگر همه از باب انشاء امری اعتباری است. به هر حال حق با محقق خراسانی است زیرا فرد انشائی هر چند مصداقا واحد است ولی از نظر حالات متعدد می باشد.

ص: ۲۱۴

شک در واجب نفسی و غیری ۹۱/۰۱/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که اگر واجبی مانند وضو وجود دارد و ندانیم آیا واجب مستقلی است (مثلا نذر کرده ام وضو بگیرم) یا واجب غیری است مثلاـ برای نماز باید بگیرم. اگر چنین شکی رخ دارد باید چه کنیم. گفتیم که تاره یقع الکلام فی الاصل اللفظی و تاره فی الاصل العملی. اما الاصل اللفظی: مراد از اصل لفظی اطلاق و عدم اطلاق می باشد. شیخ انصاری و محقق عراقی قائل هستند که در این صورت اطلاقی منعقد نمی شود تا بتوان به آن تمسک کرد و گفت که واجب مزبور، نفسی است. دلیل شیخ انصاری را دیروز مطرح کردیم و آن اینکه هیئت افعل برای طلب حقیقی وضع شده است و طلب حقیقی در ذهن انسان است و عبارت از فرد مشخصی می باشد فرد مشخص قابل اطلاق نیست. اطلاق در جایی است که چیزی کلی باشد مانند رقبه. اما فرد حقیقی چون جزئی است قابل اطلاق نمی باشد. اشکال محقق خراسانی و نظر خود را نیز مطرح کردیم اما دلیل محقق عراقی که با شیخ انصاری هماهنگ است: در اینجا جای تمسک به اطلاق نیست تا ثابت کنیم که واجب نفسی است (زیرا نفسی قید ندارد و غیری قید دارد) به این دلیل که مفاد هیئت که همان وجوب است از معانی حرفیه است و معانی حرفیه همواره مورد غفلت است زیرا خودش آلت است برای معانی اسمیه و فعلیه است. مثلاـ نجاری که با تیشه کار می کند و یا کسی که می نویسد تمام توجهشان به کاری است که انجام می دهد و به تیشه و یا قلم توجه ندارند. اطلاق در جایی است که انسان به موضوعی مستقل نظر کند. مانند اعتق رقبه که رقبه مستقل در نظر گرفته می شود و بعد از آن می توان اطلاق گرفت و گفت مطلق است و کافره و مؤمنه هر دو را شامل می شود ولی وجوب که معانی حرفیه است و مورد غفلت است نمی تواند معقد اطلاق باشد. یلاحظ علیه: این کلام اشکالات متعددی دارد ولی ما به یک نمونه بسنده می کنیم و آن اینکه اگر ما معانی حرفیه را به کار ببندیم و بعد به آن مراجعه کنیم و آن را برای اطلاق گیری به شکل مستقل لحاظ کنیم حق با محقق عراقی است و این کار امکان ندارد زیرا معانی حرفیه با لحاظ مستقل به معنای اسمیه تبدیل می شود. ولی اگر از ابتدا که معانی حرفیه را به کار می بریم به شکل مقید به کار ببریم هیچ مانعی به وجود نمی آید. بنابراین اینکه می گویند معانی حرفیه قابل تقیید نیست یک معنای صحیحی دارد و یک معنای باطل. معنای صحیح آن این است که از همان ابتدا معنای حرفیه را مقیدا استفاده کنیم یعنی از همان اول بگوییم: توضا للصلاه ولی قید للصلاه را نیاوردیم. با این عدم اتیان به قید، مخاطب متوجه می شود که مراد مولی نفسی بوده است. معنای باطل ان است که ابتدا معنای حرفیه را به شکل غیر مستقل به کار ببریم بعد سعی کنیم آن را مستقلا لحاظ کنیم. اما قدس سره می فرمود: قیود غالبا به معنای حرفیه بر می گردد نه به معنای اسمیه. به عبارت دیگر، قیود غالبا به نسبت بر می گردد و نسبت هم معنایی حرفیه است. مثلا در رایت نسبا للدار، قید للدار مربوط به نسبت رویت به زید است نه اینکه قید زید باشد. اما ادله ی کسانی که قائل هستند که می توان به اطلاق لفظی تمسک کرد: محقق خراسانی، مرحوم بروجردی و محقق نائینی در این قسم قرار دارند. ایشان می گویند می توان به اطلاق تمسک کرد و

مقتضای اطلاق این است که واجب مزبور نفسی می باشد. ایشان به پنج دلیل تمسک می کنند که اطلاق وجود دارد و می توان به آن تمسک نمود: الدلیل الاول للمحقق الخراسانی: واجب نفسی بدون قید است ولی واجب غیری به قید احتیاج دارد و آن قید لغیره می باشد. مولی هم که فقط فرمود توضا و نفرمود توضأ للصلاه بنابراین امر مولی که بدون قید است برای واجب نفسی مناسب می باشد. بنابراین حتی اگر بدانم نماز واجب نیست باز هم باید بلند شوم و وضو بگیرم. یلاحظ علیه: مقسم دارای دو قسم است و هر قسم باید با یک قید از مقسم ممتاز شود. مثلا انسان که مقسم است دو قسم دارد به نام ابیض و اسود و این دو قسم هر دو باید قید داشته باشد زیرا قسم هرگز نمی تواند عین مقسم باشد و ناچار باید قید داشته باشد بنابراین اگر واجب غیری قید دارد واجب نفسی هم باید قید داشته باشد. بنابراین اطلاقی نمی تواند واجب نفسی را ثابت کند. (ما بعدا این اشکال خود را جواب خواهیم داد و با محقق خراسانی هماهنگ خواهیم شد.) الدلیل الثانی للمحقق البروجردی: در صورت شک می توان با تمسک به اطلاق می توان قائل به وجوب نفسی شد. زیرا هیئت افعل (توضأ) برای بعث حقیقی برای متعلق وضع شده است یعنی مخاطب را به انجام دادن وضو که متعلق است بعث می کند. در واجب نفسی این بعث وجود دارد ولی در واجب غیری چنین نیست زیرا واجب غیری ما را به متعلق بعث نمی کند بلکه فقط ذی المقدمه را تأکید می کند. نصب نردبان ما را به نصب نردبان ترغیب نمی کند بلکه ما را به رفتن به پشت بام ترغیب و بعث می کند. ظاهر توضأ بعث به متعلق است نه بعث به ذی المقدمه بنابراین باید قائل به واجب نفسی شویم. یلاحظ علیه: اوامر غیریه بر دو قسم است. قسمی از آن همان گونه که ایشان فرمودند از باب بعث به ذی المقدمه است. مانند لا صلاه الا بطهور در اینجا طهور برای بعث به نماز است. اما اوامر غیریه ای است که چنین نیست مانند: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَی الصَّلاهِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَکُمْ وَ أَیْدِیَکُمْ إِلَی الْمَرافِقِ در این آیه بعث به خود وضو است و مانعی ندارد که هم بعث به خود آن باشد و هم از باب مقدمه برای چیز دیگری باشد. همچنین نَفر، مقدمه ی جهاد است ولی خداوند عنایت مستقلی به خود نفر دارد و می فرماید: یا أَیُّهَا الَّذینَ آمَنُوا ما لَکُمْ إِذا قیلَ لَکُمُ انْفِرُوا فی سَبیلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَی الْأَرْض یعنی چرا وقتی دستور نفر صادر می شد به زمین می چسبید؟ الدلیل الثالث: دلیلی که ما در اول بحث اوامر اختیار کردیم. در آنجا این مسأله مطرح شد که اذا دار امر الواجب بین کونه نفسیا او غیرا، تعیینیا او تخییریا، عینا او کفائیا که واجب بر نفسی، تعیینی و عینی حمل می شود. مسأله را اگر از دیدگاه فلاسفه بررسی کنیم حرف همان است که قبلا بیان کردیم که مقسم که دارای دو قسم هر کدام از دو قسم باید دارای قید باشد ولی اگر از منظر عرف نگاه کنیم می گوییم: عرفا وقتی توضا گفته شود که بدون قید است تصور می شود که واجب نفسی است. عرف، واجب نفسی را بی نیاز از قید می داند و غیری را محتاج قید. (هکذا در واجب عینی و تعیینی) الدلیل الرابع: بناء العقلاء این دلیل به همان دلیل سوم بر می گردد و آن اینکه عقلاء اگر امری را از مولی بشنوند آن را بر نفسی حمل می کنند. الدلیل الخامس: ما افاده المحقق النائینی ما به اطلاق توضأ تمسک نمی کنیم بلکه به اطلاق ذی المقدمه تمسک می کنیم و می گوییم: ظاهر اطلاق اقیموا الصلاه این است که وضو واجب نفسی است نه غیری. زیرا ظاهر اقیموا الصلاه این است که نماز خودش واجب است و وضو قید آن نمی باشد بنابراین وضو وصل به آن نیست و خودش واجب نفسی مستقلی می باشد و الا اگر واجب غیری بود اقیموا الصلاه می بایست مقید به وضو می شد یعنی اقیموا الصلاه مع الوضوء و از آنجا که اقیموا الصلاه مطلق است و این قید را ندارد بنابراین وضو به آن متصل نیست و خودش هم واجب مستقل دیگری می باشد. یلاحظ علیه: کلام ایشان در وضو و سایر چیزهایی که شرط ذی المقدمه است صحیح می باشد در این موارد اگر غیری باشد نماز به وضو مقید می شود ولی یکسری مقدماتی هم وجود دارد که به آن مقدمات خارجیه می گویند مانند نصب سلم. در این موارد هنگام که شک چه غیری باشد چه نفسی در ذی المقدمه تاثیری ندارد و ذی المقدمه هرگز به این مقدمه مقید نمی شود. تا حال بحث در اصول

لفظیه بود و ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ اصول عملیه می رویم. بحث اخلاقی: قال رسول خدا (ص) ثلاثه تحرق الحجب و تصل الی بما بین یدی الله. سه چیز است که به قدری ارزشمند است که اگر بنده ی خدا انجام دهد حجاب های هفت گانه را پاره می کند و انسان به خدا می رسد. صریر اقلام العلماء، صریر به معنای صدای خفیف است و مراد از آن صدای قلم دانشمندان روی کاغذ. سابقا چون با قلم می نوشتند صدای کاغذ محسوس تر بود. شیخ مفید با همان قلم نی که کتاب ها را نوشت کتاب ها را حفظ کرده است. در زمان سابق شبهاتی در کتابچه ی اسرار هزار ساله چاپ شد و امام قدس سره در جواب آن کتاب کشف الاسرار را نوشت که بسیار تأثیر گذار بود. این کتاب های است که حجب را پاره می کند و انسان را به خدا می رساند.

ص: ۲۱۵

شک در واجب نفسی و غیری ۹۱/۰۲/۰۲

Your browser does not support the audio tag.

بحث در این است که می دانیم چیزی واجب است اما نمی دانیم نفسی است یا غیری. مقتضای اصول لفظیه را خواندیم و گفتیم تلقی عرف این است که امر مولی بر امر نفسی حمل می شود. اگر کسی از ادله ی لفظیه قانع نشود در این حال نوبت به اصول عملیه می رسد. مراد اصول عملیه همان برائت، اشتغال، احتیاط و استصحاب است. محقق خراسانی بحث اصول عملیه را در عرض چند سطر مطرح می کند و می فرماید: هذا إذا کان هناك إطلاق (یعنی ادله ی لفظیه ای در کار باشد) و أما إذا لم یکن (و نوبت به اصل عملیه برسد) فلا بد من الإتیان به فیما إذا کان التکلیف بما احتمل کونه شرطا له فعلیا للعلم بوجوبه فعلا و إن لم یعلم جهه وجوبه و إلا فلا لصیروره الشك فیه بدویا کما لا یخفی. صاحب کفایه در این مقام سه صورت مطرح می کند: الصوره الاولی: یقین داریم چیزی که احتمال می دهیم وضو مقدمه ی آن باشد واجب است. مثلا باید نماز میتی بخوانم و یقین دارم وضویی هم بر من واجب است. احتمال می دهم به سبب اینکه نذر کرده ام وضو واجب است (واجب نفسی) و احتمال می دهیم این وضو به سبب نماز میت واجب می باشد (وجوب غیری) در این مثال نماز میت که وضو ممکن است مقدمه ی آن باشد فعلی الوجوب است. صاحب کفایه می فرماید: حتما باید وضو بگیریم زیرا علم تفصیلی داریم که وضو در هر صورت واجب است. حال یا وجوبش به سبب وجوب نفسی است یا به سبب وجوب غیری. این اشکال به صاحب کفایه وارد است که ما هم می دانیم حتما باید وضو گرفت و در این بحث نیست. بحث در این است که اگر واجب نفسی باشد هم می توانم قبل از نماز میت وضو بگیرم و هم بعد از آن ولی اگر واجب غیری باشد حتما باید به عنوان مقدمه ی واجب قبل از نماز میت وضو بگیرم. عقل می گوید حتما باید قبل از نماز وضو گرفت زیرا اشتغال یقینی برائت یقینیه می خواهد. اگر کسی قبل از نماز میت وضو بگیرم چه وضو واجب نفسی باشد و چه غیری امتثال حاصل می شود ولی اگر بعد از نماز وضو بگیرد فقط در صورتی امتثال حاصل می شود که وضو واجب نفسی باشد. از این رو باید قبل از نماز میت وضو گرفت تا یقین به امتثال حاصل شود. محقق نائینی اشکال کرده است و می فرماید: اتیان وضو لازم نیست (حتی مسأله ی قبل و بعد از نماز میت را نیز مطرح نمی کند) زیرا مرجع شک ما در این است که آیا نماز میت مقید به وضو هست یا نه. در این حال اصل برائت جاری می شود و در نتیجه می گوییم نماز میت مقید به وجوب نیست از این رو وجوب غیری از بین می رود از آن طرف وجوب

نفسی هم مشکوک الوجوب می شود و چون شک بدوی می شود لازم نیست به آن اعتنا کرد. به عبارت دیگر علم اجمالی منحل می شود و در علم اجمالی در هر طرف که اصل جاری شود طرف دیگر مشکوک الوجوب می شود. یلاحظ علیه: این کلام از ایشان بسیار بعید است زیرا اولا: در اطراف علم اجمالی اصل جاری نمی شود. اجرای اصل مربوط به شبهات بدویه است و لازمه ی علم اجمالی این است که علم به حکم وجود دارد. در ما نحن فیه هم یقینا وضو واجب است و فقط نمی دانیم نفسی است یا غیری و نمی توان با اجرای اصل، علم را نادیده گرفت. ثانیا: با رفع واجب غیری نمی توان واجب نفسی را ثابت کرد زیرا این از باب اصل مثبت می باشد زیرا وجوب نفسی لازمه ی عقلی عدم واجب غیری بودن است و این لوازم عقلیه حجت شرعی ایجاد نمی کند. الصوره الثانیه: چیزی که احتمال می دهیم وضو مقدمه ی آن است مشکوک الوجوب می باشد. مثلا زنی است که خون می بیند و نمی داند خون حیض است یا استحاضه. اگر حیض باشد نماز واجب نیست ولی اگر استحاضه باشد نماز بر او واجب است. از آن طرف یقین دارد وضو بر او واجب است ولی نمی دانم وجوب آن نفسی است مثلا نذر کرده است یا اینکه مقدمه ی نماز می باشد؛ نمازی که مشکوک الوجوب می باشد. صاحب کفایه در عبارت فوق می فرماید: آوردن وضو واجب نمی باشد. علت آن این است که علم اجمالی در اینجا بر خلاف مورد قبلی منجز نیست زیرا علم اجمالی هر چند در یک طرف منجز است ولی در طرف دیگر منجز نیست. اگر وضو واجب نفسی باشد منجز است ولی اگر واجب غیری باشد منجز نیست زیرا اصل وجوب ذی المقدمه را شک داریم. قانون کلی در تنجیز علم اجمالی این است که علی کل تقدیر تکلیف آور باشد. (یشترط فی تنجیز العلم الاجمالی ان یکون محدثا للتکلیف علی کل تقدیر) در این صورت علم اجمالی منجز نیست زیرا علمی قطعی در کار نیست. الصوره الثالثه: چیزی که احتمال می دهیم وضو مقدمه ی آن است قطعا واجب نیست. مثلا زنی است حائض و نماز یقینا بر او واجب نیست در این حال نسبت به وضو احتمال می دهد وجوب نفسی باشد و یا وجوب غیری. در این حال قطعا اتیان وضو واجب نیست زیرا علم اجمالی علی کل تقدیر محدث تکلیف نیست و لازم العمل نمی باشد. تذنیبان: اول اینکه آیا بر واجب غیری ثواب مترتب می شود یا نه مثلا آیا بر وضو و یا بر گام هایی که به سمت مسجد برداشته می شود ثوابی مترتب می شود؟ این بحث اصول نیست بلکه کلامی می باشد. درباره ی ثواب و عقاب سه نظر وجود دارد. نظر اول این است که ثواب و عقاب جنبه ی تکوینی دارد و جعلی نیست. یعنی همان طور که آتش می سوزاند اثر تکوینی نماز در روز قیامت نور است. قائلین به تکوین خود سه نظر دارند. نظر دوم این است که ثواب و عقاب جعلی است نه تکوینی. متشرعه به این قول قائل هستند و می گویند: همانطور که اجیری یک روز کار می کند و مزد می گیرد ثواب و عقاب هم از این قبل است. اینها خود به دو گروه تقسیم می شوند بعضی می گویند: ثواب و عقاب از باب استحقاق است و بعضی می گویند: بنده مستحق نیست بلکه خدا ثواب را تفضل می کند. فصارت الاقوال ثلاثه: ثواب و عقاب تکوینی است. ثواب و عقاب جعلی است و از باب استحقاق ثواب و عقاب جعلی است و از باب تفضل.

ص: ۲۱۶

ثواب و عقاب در واجبات غیری ۹۱/۰۲/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مسأله ای کلامی است و آن اینکه اگر کسی واجبات غیری را امتثال کند آیا ثواب بر آن مترتب هست یا نه. مثلا

کسی به زیارت امام حسین علیه السلام می رود. خود زیارت فی نفسه ثواب دارد و مستحب نفسی است ولی بحث در این است که آیا گام هایی که بر می دارد هم ثواب دارد یا نه. همچنین است کسی که به جهاد می رود. البته مخفی نماند که بحث ما بر حسب قواعد است نه بر اساس روایات همچنین جای این بحث در کتب اصولی نیست بلکه باید در کتاب کلامی بحث شود. این بحث در کتاب کشف المراد، کتاب معاد، فصل ششم، در مسأله ی پنجم فی الوعید و الوعد مطرح شده است. لا ـ شک که بر واجب نفسی ثواب بار می شود همچنین لا شک که اگر کسی واجب نفسی را ترک کند و نماز نخواند دو عقاب بر او بار نمی شود. او فقط یک عقاب دارد که همان عقاب ترک نماز است و برای ترک وضو عقاب دومی ندارد. بحث در این است که اگر کسی واجب غیری را انجام دهد مثلا ـ وضو بگیرد خواه بعد از آن نماز هم بخواند یا موفق به خواندن نماز نشود، در هر حال آیا بر انجام آن واجب غیری مثیب خواهد بود یا نه. برای تحقیق در این مسأله باید دید که مبنای ما در ثواب و عقاب چیست. در این بحث دو مبنا وجود دارد: مبنای اول: ثواب و عقاب از قبیل تجسم اعمال است. این مبنا، مبنای عرفا و حکما می باشد. مبنای دوم: ثواب و عقاب از مجعولات شرعیه است یعنی قراردادهایی شرعی است. در مبنای اول سه قول وجود دارد: نظریه ی اول: ثواب و عقاب تجسم عمل دنیوی است. یعنی عمل واحد دو نوع ظهور دارد یک ظهور دنیوی دارد به نام نماز و یک ظهور اخروی که به شکل نور در آخرت ظهور می کند. این دسته می گویند که دوزخ و بهشت همان اعمال ماست ولی این عمل در دنیا یک وجود مادی دارد و همان عمل در سرای دیگر متناسب آن وجود دیگری پیدا می کند. در منطق آمده است که هر وجودی چهار وجود دارد: وجود لفظی، وجود کتبی، وجود ذهنی و وجود خارجی. همان زیدی که در دنیا چهار نوع وجود دارد اعمال ما هم در دنیا چهار وجود دارد ولی وقتی منتقل به سرای دیگر شد وجود پنجمی پیدا می کند که همان نور می باشد. هکذا اعمال زشت در این جهان چهار وجود دارد ولی در سرای دیگر وجود دیگری پیدا می کند که آتش می باشد. ما در این جهان این وجود پنجم را درک نمی کنیم چون حس ششم نداریم. قائلین به این نظریه به چند آیه از قرآن تمسک می کنند: آیه ی اول: (وَ الَّذینَ یَکْنِزُونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ وَ لا ـ یُنْفِقُونَها فی سَبیلِ اللَّهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ أَلیمٍ * یَوْمَ یُحْمی عَلَیْها فی نارِ جَهَنَّمَ فَتُکْوی بِها جِباهُهُمْ وَ جُنُوبُهُمْ وَ ظُهُورُهُمْ هذا ما کَنَزْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ فَذُوقُوا ما کُنْتُمْ تَکْنِزُون) (توبه / ۳۴ و ۳۵) کسانی که طلا و نقره را احتکار می کنند و زکات آن را پرداخت نمی کنند. این روز قیامت آتشی می شود که پیشانی، پهلوها و پشت آنها را داغ می گذارد. خطاب می شود که این آتش همان طلا و نقره ای است که در صندوق گذاشتید و جمع کردید. آیه ی دوم: (وَ وَجَدُوا ما عَمِلُوا حاضِراً وَ لا یَظْلِمُ رَبُّکَ أَحَداً) (کهف / ۴۹)یعنی همان عمل در روز قیامت حاضر می شود. آیه ی سوم: (یَوْمَ تَجِدُ کُلُّ نَفْسٍ ما عَمِلَتْ مِنْ خَیْرٍ مُحْضَراً وَ ما عَمِلَتْ مِنْ سُوء) (آل عمران / ۳۰) نظریه ی دوم: ثواب و عقاب ثمره ی اعمال است نه خود اعمال همانند درختی که در دنیا می نشانیم و در آخرت از میوه ی آن بهره می بریم. امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: (الْعَمَلَ الصَّالِحَ حَرْثُ الْآخِرَه) (نهج البلاغه خطبه ی ۲۳) نظریه ی سوم: این نظریه را عرفا انتخاب کرده اند و آن اینکه ثواب و عقاب مخلوق نفس می باشند. اینها معتقدند که انسان در این دنیا هر نوع تربیتی که داشته باشد دارای ملکاتی می شود و آن ملکات در آخرت برای او جهنم و بهشت را تنظیم می کنند و صوری را برای او ترسیم می کنند. در همین دنیا انسان های خود همواره در ذهنشان افکار خوبی وجود دارد و انسان های پلید عکس آن. خواب هم می بینند مشابه همان را خواب می بینند. این ملکات همانطور که در این دنیا در ذهن انسان اثر می گذارد در آخرت هم اثرگذار می باشد. (البته این قول مد نظر ما نیست نهایت اینکه بخشی از معاد از این قبیل باشد ولی همه ی آن چنین نیست زیرا این قول با معاد جسمی نمی سازد بلکه با معاد روحانی می سازد زیرا از صور سخن می گوید.) هذا کله یرجع الی القول الاول اما القول الثانی: که ثواب و عقاب قراردادی است. قائلین به این قسم

خود دو نظریه ی متفاوت دارند: نظریه ی اولی: هر چند قرار داد است ولی خداوند تفضلا آنها را به ما می دهد. این دسته به آیاتی از قرآن تمسک می کنند مانند: (لِلَّذينَ أَحْسَنُوا مِنْهُمْ وَ اتَّقَوْا أَجْرٌ عَظيمٌ) (آل عمران / ۱۷۲)در آیه ی دیگر می خوانیم: (إِنَّ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ أَجْرٌ غَيْرُ مَمْنُونٍ) (فصلت/ ۸) مطابق این آیات اجر همان قرارداد است زیرا مزدی است که بر اساس قرارداد اعطاء می شود. همچنین علت اینکه می گویند این اعطاء تفضلی است این است که این قرارداد را خداوند بسته است و حال آنکه مجبور به آن نبوده است بلکه از روی تفضل و لطف خود چنین کرده است. مرحوم علامه در المیزان در بیان دیگری می فرماید: آنچه عبد در برابر خداوند انجام می دهد مال خودش نیست بلکه مال خداست. نماز، روزه و زکات و غیره همه از باب نعمت هایی است که فرد به خدا تقدیم می کند. عبد از خودش چیزی ندارد تا به خدا اعطاء کند بلکه همه را از ناحیه ی لطف و نعمت خداوند به خود خداوند می دهد: (يا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمُ الْفُقَراءُ إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَميدُ) (فاطر / ۱۵) بنابراین ما از خدا چیزی مستحق نیستیم و چیزی از ناحیه ی خود تقدیم نکردیم که مستحق اجر باشیم. حتی حرکت دست ما هم ملک خداست. از این رو اجر و قرارداد مزبور تفضلی از ناحیه ی خداوند می باشد. نظریه ی ثانیه: خواجه این قول را انتخاب کرده است و آن اینکه بنده مستحق می باشد. به گونه ای که اگر خداوند پاداش ندهد ظلم مرتکب شده است. این دسته در مقام ارائه ی دلیل می گویند: العباده مشقه و ترک الاجر علی المشقه ظلم. نقول: هم صغری قابل خدشه است و هم کبری اما صغری برای اینکه عبادت به ظاهر مشقت است ولی در باطن لطف می باشد. همانند مریضی که دکتر برای او داروی تلخی می نویسد که در باطن سلامت او را تضمین می کند در نتیجه همان دوای تلخ در باطن شیرین می باشد. در رسائل آمده است که: الواجبات الشرعیه الطاف فی الواجبات العقلیه. یعنی عقل می گوید: ای بشر برو انسان کامل باش. انسان نمی داند ابزار سعادت برای کامل شدن چیست. در این حال شرع مقدس طریق و ابزار آن را در قالب تکالیف به بشر نشان می دهد. خلاصه اینکه کبری را عقل می گوید و صغری را شرع نشان می دهد. و اما کبری قابل نفی است زیرا بشر چیزی از ناحیه ی خود نداشته است تا تقدیم خدا کند از این رو عدم ثواب موجب هیچ ظلمی نمی باشد. در خاتمه می گوییم: ظاهر بعضی از آیات ممکن است استحقاق را برساند مانند: (مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَ هُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَ لَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ) (نحل / ۹۷) این آیات از باب احترام گذاشتن خداوند به بنده است. مانند جایی که خداوند از ما قرض می خواهد: (مَنْ ذَا الَّذي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً فَيُضاعِفَهُ لَهُ أَضْعافاً كَثيرَةً) (بقره / ۲۴۵) خداوند به این اعمال می خواهد مقام بنده را بالا ببرد تا به اطاعت او راغب گردد. ان شاء الله در جلسه ی بعد مسأله ی ثواب داشتن واجب غیری را باید مطابق این دو مبنا بررسی کنیم.

ص: ۲۱۷

ترتب ثواب بر امر غیری ۹۱/۰۲/۰۹

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این است که آیا امتثال امر غیری که امری مقدمی است ثواب دارد یا نه؟ گفتیم این مسأله ای کلامی است نه اصولی. در جلسه ی قبل گفتیم در مورد ثواب و عقاب دو مبنا وجود دارد: مبنای اول تجسم است و مبنای دوم تفضل و مبنای سوم استحقاق. بحث ما باید بر روی مبنای استحقاق بحث شود. کسانی که قائل به مبنای تفضل هستند به این آیه تمسک می کنند:

(مَنْ جاءَ بِالْحَسَنَهِ فَلَهُ عَشْرُ أَمْثالِها وَ مَنْ جاءَ بِالسَّيِّئَهِ فَلا يُجْزى إِلاَّ مِثْلَها) (انعام / ۱۶۰) حال که خداوند برای هر عمل خوب ده برابر می دهد علامت این است که آنچه می دهد از باب تفضل و قراردادی است که خودش تنظیم کرده است. اما قول سوم که قائل به استحقاق هستند به دلیلی عقلی تمسك می کنند که در جلسه ی قبل بررسی کردیم. این دسته همچنین به آیاتی تمسك می کنند که در آن از کلمه ی اجر به کار رفته است: مانند: (فَالَّذينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ أَنْفَقُوا لَهُمْ أَجْرٌ كَبيرٌ) (حدید / ۷) جواب آن این است که از باب لطف و مرحمتی از طرف خداوند است که کریمانه با ما سخن می گوید. شاهد آن این است که در آیه ی دیگر همین عبارت با کلمه ی (وَعَدَ) آمده است: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَ أَجْرٌ عَظيمٌ) (مائده / ۹) اگر استحقاقی در کار بود نمی بایست از این لفظ استفاده می شد. این عبارت نشان می دهد که خداوند خودش قراردادی بسته است و وعده ای داده است و مطابق آن عمل می کند و الا ما مستحق چیزی نیستیم. به هر حال مطابق مبنای تجسم بحث مزبور مطرح نمی شود زیرا حدود و صغور تجسم برای ما مشخص نیست. اما مطابق مبنای تفضل این بحث مطرح می شود. بدین منظور باید به آیات و روایات مراجعه کنیم و ببینیم که آیا بر واجب غیری هم ثوابی تفضلا بار شده است یا نه. به قرآن که مراجعه می کنیم می بینیم بر واجبات غیری ثواب مترتب شده است: (ذلِكَ بِأَنَّهُمْ لا يُصيبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَةٌ في سَبيلِ اللَّهِ وَ لا يَطَؤُنَ مَوْطِئاً يَغيظُ الْكُفَّارَ وَ لا يَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَيْلاً إِلاَّ كُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ) (توبه / ۱۲۰) سربازان اسلام که در جهادند، هیچ تشنگی، زحمت، گرسنگی ای نمی کشند و هیچ گام بر نمی دارند و بر دشمن زخمی نمی زنند مگر اینکه بر تمامی اینها ثواب بار می شود. همچنین در روایات است که بر هر گامی که برای زیارت سید الشهداء برداشته می شود ثوابی مترتب می شود. بنابراین مطابق مبنای تفضل باید به آیات و روایات مراجعه کرد. پیله کسانی که بحث را عقلی پیش می برند باید قائل به استحقاق شوند تا بتوانند این بحث را مطرح کنند. محقق خراسانی قائل به استحقاق است ولی امام قدس سره قائل به آن نیست با این وضع این بحث را فرضا و بر اساس مبنای استحقاق مطرح کرده است. قائلین به استحقاق چهار قول اختیار کرده اند: القول الاول: امام قدس سره این قول را اختیار کرده است و آن اینکه واجب نفسی ثواب دارد و واجب غیری ثواب ندارد. دلیل قائلین به این قول: الدلیل الاول: قیاس الطاعه بالعصیان اگر کسی نماز نخواند یك عقاب دارد و او را به سبب ترک مقدمه که وضو است عقاب دیگری نمی کنند. هکذا در مورد طاعات یلاحظ علیه: عقاب در معصیت به سبب تمرد است و کسی که نماز نخواند یك عمل را ترک کرده است و دیگر او را به سبب اینکه رو به قبله هم نایستاده است، جامعه را آب نکشیده و وضو نگرفته است عقاب جداگانه ای نمی کنند. این در حالی است که در طاعات، ثواب بر طاعت بار می شود به این سبب آب کشیدن جامه، وضو گرفتن همه اگر به امر خداوند باشد هر کدام طاعتی جداگانه است و ثواب جداگانه ای دارد. الدلیل الثانی: امر غیری تحریك کننده به سمت امر نفسی نیست. امر به وضو نمی تواند ما را به نماز بعث کند. اگر ما قاصد امر صلاتی هستیم همان امر ما را به وضو تحریك و بعث می کند و اگر ما قاصد نباشیم امر غیری هم ما را بعث و تحریك نمی کند. یلاحظ علیه: ثابت نیست که ثواب مترتب بر تحریك و بعث است. حق این است که ثواب مترتب بر طاعت می باشد حتی اگر امر وضویی محرك نباشد. ان شئت قلت: امر به وضو امر صلاتی علی فرض هر دو باعث و محرك است و علی فرض هیچ کدام محرك نیستند. اگر مراد باعثیت تکوینی باشد که واقعا من را تکان دهد در این حال خوف الله و طلب الجنه محرك می باشد نه امر به وضو و صلاه و اما اگر مراد از شما از باعثیت انشائی باشد در این حال امر به هر دو انشائی است و فرقی بین آن دو نیست. الدلیل الثالث: این دلیل را امام قدس سره مطرح کرده است و آن اینکه ثواب بر چیزی است که برای مولی محبوبیت داشته باشد بر این اساس واجبات نفسی محبوب مولی هستند ولی واجبات غیری محبوبیت ندارند در نتیجه ثوابی بر آنها مترتب نیست. یلاحظ علیه: ثواب مربوط به محبوبیت و غیر

محبوبیت نیست بلکه ثواب بر طاعت امر خداوند بار می شود. این طاعت در واجب غیری وجود دارد و کسی که برای امر مولی وضو می گیرد طاعتی انجام داده است و مثیب خواهد بود. خلاصه اینکه اگر قائل به استحقاق شویم لازمه ی آن این است که ثواب بر امر غیری مترتب شود. البته باید توجه داشت که این در صورتی که است که مقدمه امر شرعی داشته باشد و الا اگر امر عقلی داشته باشد ثوابی در کار نیست. القول الثانی: واجب غیری اگر مانند آیه ی وضو خطاب مستقل داشته باشد ثواب بر آن بار می شود و اما اگر خطابش تبعی باشد ثوابی ندارد. القول الثالث: واجب غیری که به قصد توصل به واجب نفسی اتیان شود ثواب دارد و الا نه. القول الرابع: هم به قصد توصل به واجب نفسی باید باشد و هم اینکه موصله باشد یعنی به ذی المقدمه برسد که در این صورت است که ثواب دارد و الا نه. ان شاء الله در جلسه ی بعد ادله ی سه قول اخیر را بررسی می کنیم.

ص: ۲۱۸

ترتب ثواب بر امر غیری ۹۱/۰۲/۱۰

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که آیا بر امتثال امر غیری ثواب مترتب می شود یا نه. گفتیم تمام این مباحث حول مبنای استحقاق می باشد. و اما اگر قائل به تفضل شویم باید به سراغ آیات و روایات رفت. بر اساس مبنای استحقاق قول اول را بررسی کردیم و اما اقوال دیگر: القول الثانی: میرزای قمی می فرماید: واجب غیری اگر مانند آیه ی وضو خطاب مستقل داشته باشد ثواب بر آن بار می شود (مانند وضو که در آیه ی فاغسلوا وجوهکم مستقلا مورد خطاب قرار گرفته است) و اما اگر خطابش تبعی باشد و ما به دلالت التزامیه وجوب آن را درک کرده باشیم ثوابی ندارد. ما دلیلی بر این قول پیدا نکردیم و وجه فرق بین جایی که خطاب اصلی دارد و یا ندارد یا پیدا نکردیم. زیرا در هر حال چه خطاب اصلی باشد و چه التزامی، امر وجود دارد و ثواب بر همان امر باید بار شود. القول الثالث: واجب غیری که به قصد توصل به واجب نفسی اتیان شود ثواب دارد و الا نه. نقول: اگر مبنای استحقاق را قبول داشته باشیم این قول بسیار متین است زیرا مولی امر غیری را برای رسیدن به واجب نفسی صادر کرده است و اگر کسی نخواهد به واجب نفسی برسد امر غیری فی نفسه و بدون واجب نفسی محبوبیت و طاعتی ندارد. القول الرابع: هم به قصد توصل به واجب نفسی باید باشد و هم اینکه موصله باشد یعنی به ذی المقدمه برسد که در این صورت است که ثواب دارد و الا ـ نه. یلاحظ علیه: ثواب برای امتثال امر غیری است برای انجام امر نفسی ولی اینکه فرد موفق بشود امر نفسی را انجام دهد یا نه دیگر در اختیار ما نیست بلکه به قضا و قدر بستگی دارد. خلاصه اینکه اگر مبنای استحقاق را پذیرفتیم در میان اقوال اربعه قول سوم قول قابل قبولی است. محقق خراسانی قائل است که امر غیری ثواب ندارد. بعد ایشان می خواهد تنزل کند و بگوید که دو مورد از آن استثناء شده است. می فرماید: نعم لا بأس باستحقاق العقوبه علی المخالفه عند ترک المقدمه و بزیاده المثوبه علی الموافقه فیما لو اتی بالمقدمات بما هو مقدمات له من باب انه یصیر حینئذ من افضل الاعمال حیث صار اشقها و علیه ینزل ما ورد فی الاخبار من الثواب علی المقدمات... بعد در استثناء دوم می فرماید: و ذلک لبداهه... ایشان می فرماید: بعید نیست امتثال امر غیری ثواب داشته باشد به این بیان که گاه واجبی هست که مقدمه ندارد مثلا فردی بر اساس امر مولی که می فرماید: سبّح می گوید: سبحان الله گاه واجبی هست که مقدماتی دارد مانند حج. از این رو

بعیـد نیست که اگر واجبی مانند حج مقدمات کثیره ای داشـته باشد از باب افضل الاعمال اشـقها ثوابی بر آن مترتب شود ولی این ثواب بر اثر مقـدمه نیست بلکه بر خود حـج ثواب بیشتری بار می شود. به عبارت دیگر کسانی که می گویند واجب غیری ثـواب دارد معتقـد هسـتند که مقـدمه جنبه ی تقییـدی دارد یعنی خـودش موضوعیت دارد ولی محقق خراسـانی قائـل است که مقـدمه جنبه ی تعلیلی دارد یعنی سـبب می شود که خداونـد بر مقدمه ثواب بیشتری دهد. اسـتثناء دومی که دارد این است که ممکن است بگوییم همین که این فرد شـروع به وضو می کند او در حقیقت ذی المقدمه که نماز را شـروع کرده است و ثواب ذی المقـدمه را به مقـدمه هم می دهنـد. و انت خبیر که هر دو توجیه صـحیح نمی باشـد. اصـل مبنا بر اینکه بر امتثال امر غیری ثواب نمی دهند صحیح نیست تا کار به این توجیهات برسد. اما توجیه اول که می فرماید: مقدمه از باب حیثیت تعلیلیه است نه تقییدیه کلام صحیحی نیست زیرا این مخالف ظاهر آیه ی ۱۲۰ سوره ی توبه است که می فرماید: (ذٰلِکَ بِأَنَّهُمْ لا یُصیبُهُمْ ظَمَأٌ وَ لا نَصَبٌ وَ لا مَخْمَصَةٌ فی سَبیلِ اللَّهِ وَ لا یَطَؤُنَ مَوْطِئاً یَغیظُ الْکُفَّارَ وَ لا یَنالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَیْلاً إِلَّا کُتِبَ لَهُمْ بِهِ عَمَلٌ صالِحٌ) ظاهر این آیه این است که بر خود مقدمه که گرسـنگی و تشنگی کشیدن و گام برداشتن است ثواب مترتب می شود. اما توجیه دوم ایشان صـحیح نیست زیرا شـروع در مقدمه نمی تواند از باب شروع در ذی المقدمه باشد و گرفتن گذرنامه هرگز نمی تواند از باب شروع در حج باشد. تم الکلام فی الامر الاول که آیا بر امر غیری ثواب مترتب می شود یا نه التنبیه الثانی: الطهارات الثلاثه بر این طهـارات چهـار اشـکال بار شـده است. اشـکال اول: گفتیـد که امتثال واجب غیری ثواب نـدارد و حال آنکه در روایات برای وضو و غسل ثواب مترتب شـده است. جواب این اشـکال را داده ایم و آن اینکه ثواب مترتب بر اطاعت امر است. امر چه نفسـی باشـد و چه غیری اگر اطاعت شود ثواب بر آن بـار خواهـد شـد. اشـکال دوم: کسـی نگفته است که در واجبات غیری امرش را قصـد کنیم و یا آن را برای خـدا بیاوریم زیرا واجبات غیری توصـلی انـد و قصـد امر و لله آوردن در آنها معتبر نیست. این در حالی است که در طهارات ثلاث یا باید قصد امر کرد و یا باید قصد قربت نمود. اشـکال سوم: همه می گویند امری که می تواند شـیء را عبادت کند همان امر نفسـی است ولی امر غیری چنین هنری ندارد. بنابراین اگر امر غیری را قصد کردم این به درد نمی خورد. طهارات ثلاثه بما هی عباده مقدمه هسـتند و قصد امر غیری عبادت ساز نیست. از این رو اشکال چهارم: در طهارات ثلاثه امر غیری بایـد بر مقدمه ای که عبادت متعلق شود یعنی باید قبل از تعلق امر غیری این سه تا عبادت باشـند تا امر غیری بر آنهـا مترتب شود و حـال آنکه عبـادت بودن آنهـا به وسـیله ی امر غیری است و این همان دور می باشـد. ثم ان الامام قـدس سـره اجـاب عن الاشـکالات الثلاـثه بجواب واحـد و آن اینکه مقوم عبادیت عبادت به دو چیز است: یکی اینکه خودش صلاحیت ذاتی داشـته باشد. (مثلا پریدن نمی تواند عبادت باشد) دوم اینکه آن را برای خداوند بیاوریم. قصد امر چیزی نیست که لازم باشـد همین که عمل برای خداونـد باشـد کافی است. با این بیان هر سه اشـکال رفع می شود: اما اشـکال دوم رفع می شود چون در واجبات غیری که توصلی است قصد امر لازم نیست. بله چون عبادت است باید برای خدا آورده شود ولی این به سبب این است که طهارات ثلاثه عبادت هسـتند نه به سـبب اینکه واجب غیری می باشـند. اما اشـکال سوم که گفت امر غیری عرضه نـدارد متعلق خود را عبادت کنـد. امام قدس سـره می فرماید: عبادیت عمل بسـتگی به امر غیری ندارد بلکه به همان دو چیز که گفتیم بسـتگی دارد. اما اشکال چهارم جواب اشکال دور این است که هرگز عبادیت طهارات ثلاثه به امر غیری نیست بلکه عبـادیت آنها به همان دو چیز است (صـلاحیت ذاتی و آوردن آن برای خـدا) جواب حضـرت امام قـدس سـره نزدیک به جواب محقق خراسانی است که ان شاء الله فردا جواب ایشان را می خوانیم.

عبادیت طهارات ثلاث ۹۱/۰۲/۱۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در طهارات ثلاث می باشد. علماء گفته اند این طهارات مقدماتی عبادی هستند. مشکل این است که مقدمات فقط جنبه ی توصلی دارند ولی اینها هرچند مقدمی هستند ولی باید در آنها قصد عبادت وجود داشته باشد و به نیت قربت آورده شود. بحث در این است که چگونه این طهارات، عبادی شدند و به عبارت دیگر مصحح عبادی شدن اینها چیست؟ امام قدس سره در جواب می فرماید: عبادی شدن اینها ارتباطی به امر غیری ندارد و حتی ارتباطی به امر نفسی خود آنها ندارد بلکه این طهارات ذاتا لیاقت عبادی و تعبدی شدن را دارند (مانند پریدن نیستند که نمی تواند عبادی باشد) و چنین چیزی را اگر برای خدا بیاوریم عبادت محقق می شود و به سبب همین دو عامل، طهارات ثلاث عبادی می شوند. الجواب الثانی للمحقق الخراسانی: ایشان قائل است که اینها بالذات مستحب هستند و امر نفسی دارند. (مانند نماز شب که امر نفسی دارد و عبادت شده است) غایه ما فی الباب، این مستحب نفسی مقدمه ی واجب نفسی دیگری به نام نماز می باشد. واضح است که جواب امام قدس سره غیر از جواب محقق خراسانی است. نقول: بر جواب محقق خراسانی این اشکال بار است که اگر منشأ عبادیت طهارات ثلاث امر نفسی استحبابی باشد، این امر مورد غفلت می باشد زیرا همه وضو می گیرند ولی به امر نفسی استحبابی وضو توجه ندارند و وضو را برای نماز می گیرند. اگر محقق خراسانی بتواند این اشکال را حل کند جواب او جواب خوبی خواهد بود. ثم ان المحقق النائینی اورد علی المحقق الخراسانی وجوها و اشکالات: محقق نائینی به جواب صاحب کفایه اشکالاتی وارد کرده است: اشکال اول: این جواب در وضو و غسل صحیح است ولی در تیمم نه. احدی نگفته است که تیمم مستحب نفسی باشد. یلاحظ علیه: می پرسیم تیمم مبیح است یا رافع حدث؟ مبیح بودن این است که فقط با تیمم می توان نماز خواند ولی دیگر نمی توان با آن وارد مسجد شد و یا صحفه ی قرآن را مس کرد. رافع حدث بودن به این معنا است که همه کار را می توان با تیمم کرد. اگر تیمم مبیح صلاه باشد در این صورت عبادی است ولی فقط در ظرف نماز خواندن و اگر رافع حدث باشد در این صورت مادامی که آب در اختیار نیست همانند وضو و غسل می باشد بنابراین تیمم خود جزء عبادات است. اشکال دوم: هنگامی که وجوب می آید مستحب کنار می رود. نمی شود یک شیء هم مستحب نفسی باشد و هم واجب غیری برای نماز زیرا بین احکام خمسه تضاد وجود دارد و با هم جمع نمی شوند. یلاحظ علیه: اگر متعلق ها دو تا باشد بین استحباب و وجوب جمع می شود. مثلا کسی نذر می کند که اگر در امتحان قبول شود ده شب نماز شب بخواند و در امتحان هم قبول شده است در این حال نماز شب هم مستحب است (بما هی هی) و هم واجب می باشد (از باب وفاء به نذر) اشکال سوم: همان اشکالی است که ما مطرح کردیم و آن اینکه غالبا استحباب نفسی مورد غفلت می باشد. الجواب الثالث للمحقق النائینی: همان امر نفسی که به صلاه متعلق شده است وضو را مستحب می کند. چون طهارت شرط نماز است (لا صلاه الا بطهور) بنابراین (اقیموا الصلاه) یعنی اقیموا الصلاه مع الطهاره. یلاحظ علیه: ایشان بین قید و تقید خلط کرده است. تقید جزء نماز است ولی بحث ما در قید می باشد که همان غسلات و مسحات می باشد. توضیح ذلک: فرق جزء با شرط در این است که جزء، هم خودش متعلق امر است و هم تقیدش مانند حمد در نماز. اما شروط چیزهایی هستند که تقید در آنها متعلق امر می باشد ولی قید متعلق امر نیست. وضو از این قبیل است که طهارت نفسانی آن که تقید است متعلق امر نفسی می باشد ولی وضوی خارجی که قید است متعلق امر نیست. الجواب الرابع للمحقق البروجردی: همین که انسان عملی به جا می آورد (اگر چه خود عمل عبادت بالذات نباشد) به این نیت که به یک واجب عبادی متوصل شود صرف این کار سبب می

شود که آن عمل خود محبوب مولی و عبادت باشد. یلاحظ علیه: این کلام کلیت ندارد. مثلا من لباسم را آب می کشم تا نماز بخوانم و یا لباسی برای ستر عورت بر تن می کنم آیا اینها هم اعمال عبادی حساب می شوند؟ بله ممکن است خداوند بر این اعمال ثواب معین کند ولی این موجب نمی شود که اعمال مذکور عبادت شود. مثلا اگر کسی پنیر را با گردو بخورد به این نیت که در روایات توصیه شده است او ممکن است مثیب باشد ولی عمل مزبور عبادت نمی باشد. الجواب الخامس و السادس للشیخ الانصاری: این دو جواب به نقل از مطارح الانظار است که در کفایه نیز آمده است و جواب آن هم ذکر شده است و ما از مطرح کردن آن صرف نظر می کنیم. ثمره ی این بحث: تنبیه اول این بود که آیا بر اوامر غیریه ثواب مترتب می شود یا نه تنبیه دوم نیز در مورد منشأ عبادیت طهارات ثلاث بود. ان شاء الله فردا فروعاتی که بر این دو تنبیه بار می شود را مطرح می کنیم که متأثر از ثمراتی است که از این دو تنبیه استفاده می شود.

ص: ۲۲۰

ثمره ی بحث در عبادیت طهارات ثلاث. ۹۱/۰۲/۱۲

.Your browser does not support the audio tag

بحث در عبادیت طهارات ثلاث است اشکال در آن این بود که امر اینها غیری است و امر غیری نمی تواند عبادت ساز باشد. از این اشکال جواب های متعددی داده شد و اینکه به ثمره ی این بحث می پردازیم. شش فرع را مطرح می کنیم که سه فرع آن مربوط به قبل از وقت است و سه فرع دیگر مربوط به بعد از وقت: اما سه فرع اول: الفرع الاول: کسی قبل از وقت به نیت امر نفسی وضو می گیرد. (همانطور که نماز شب مستحب است.) در این فرع اگر قائل به امر نفسی در طهارات ثلاث شویم وضوی او صحیح می باشد. (امام قدس سره در کتاب طهارت به این نظر میل بیشتری داشت که وضو مستحب نفسی است ولی در اصول غیر آن را اتخاذ کرده بود.) الفرع الثانی: کسی قبل از وقت وضو می گیرد ولی از این جهت که وضو قابلیت تقرب دارد و در نتیجه برای خدا وضو می گیرد. مطابق نظر امام اگر عمل قابلیت ذاتی برای عبادیت باشد صرف اینکه آن عمل با قصد قربت آورده شود کافی است (حتی امام قائل بود که قصد امر لازم نیست زیرا متشرعه اعمال را فقط برای خداوند می آورند و دیگر توجه ندانند که عمل مزبور امر هم دارد یا نه) الفرع الثالث: کسی قبل از وقت مطابق مبنای آیه الله بروجردی برای توصل به واجب نفسی که بعد از وقت می آید. مطابق مبنای محقق بروجردی انجام این عمل قبل از ظهر صحیح نیست زیرا خود وضو امر ندارد و نماز ظهر هم وقتش داخل نشده است تا واجب باشد و نیت توصل به آن واجب قصد شود. بله وقتی وقت داخل شد و واجب فعلی شد در این حال آن امر محرک فرد برای وضو خواهد شد ولی قبل از وقت چنین چیزی محقق نمی شود زیرا فرد قبل از وقت فاقد ام می باشد در نتیجه بعث و تحریکی در کار نیست. یلاحظ علیه: این اشکال را می شود رفع کرد و گفت آنی که محرک است علم به امر است نه وجود امر واقعی. (اگر علم به امر نباشد فرد قبل از وقت وضو نمی گیرد) این علم و آگاهی قبل از وقت هم میسر است. ممکن است فرع چهارمی هم به ذهن کسی برسد و آن اینکه من قبل از وقت به نیت امر غیری وضو بگیرم. ما این فرع را مطرح نکردیم زیرا قبل از وقت چون امر نفسی وجود ندارد امر غیری هم محقق نخواهد شد. اما فروعات سه گانه که مربوط به بعد از وقت است: الفرع الرابع: فردی است که بعد از وقت به نیت امر نفسی وضو می گیرد. همانند فرع اول اگر امر نفسی باشد، وضوی مزبور اشکالی ندارد. ان قلت: اگر وضو امر استحبابی نفسی

داشته باشد یلزم اجتماع امرین فی موضوع واحد (امر نفسی که به خود وضو متعلق شده است و امر غیری از این رو که وضو مقدمه ی نماز است.) و این دو قابل جمع نیست. قلت: امر نفسی روی وضو رفته بما هو هو یعنی روی ذات غسلات و مسحات رفته است ولی امر غیری روی ذات وضو نرفته بلکه روی وضویی رفته است که عبادت می باشد از این رو باید ذات وضو باشد و امر نفسی هم بر آن تعلق بگیرد تا موضوع برای امر غیری مهیا شود. شیخ انصاری این اشکال را به نحو دیگری رفع کرده است که محقق خراسانی به آن اشکال می کند و ما آن را مطرح نمی کنیم. الفرع الخامس: کسی بعد از وقت وضو می گیرد به نیت امر غیری. وضوی مزبور باطل است زیرا امر غیری عبادت ساز نیست. هیچ محبوبیتی در متعلق امر غیری نیست در نتیجه عبادیت از طهارات ثلاث کنار می رود و عمل باطل می باشد. یلاحظ علیه: این عبارت که می گویند اوامر توصلیه مقرب نیست قابل قبول نمی باشد. زیرا هر امری که از ناحیه ی مولی صادر شود و انجام عمل هم به نیت امتثال امر مولی باشد موجب می شود که عمل مزبور مقرب باشد. بله قصد قربت در آن لازم نیست ولی اگر کسی قصد قربت کرد یقینا عمل مزبور مقرب خواهد بود. بنابراین اگر قائل به وجوب مقدمه باشیم اگر کسی به نیت وجوب غیری وضو بگیرد عمل مزبور مقرب و صحیح می باشد. الفرع السادس: کسی بعد از وقت وضو می گیرد به نیت غایات دیگری غیر از نماز مانند مس قرآن یا خواندن نماز مستحبی علی جمیع المبانی وضوی مزبور صحیح است. البته در صورتی که غایت مزبور انجام شود. مثلا فرد به قرآن دست زند و یا دو رکعت نماز بخواند. منها تقسیم الواجب الی اصلی و تبعی: صاحب کفایه این تقسیم را در اینجا مطرح نکرده است بلکه آن را در آخر مطرح کرده است ولی حق این بود که در این بخش مطرح می کرد. این تقسیم گاه به لحاظ ثبوت است و گاه به لحاظ اثبات (و دلالت) اما به لحاظ ثبوت: واجب اصلی عبارت از چیزی است که مستقلا مورد تعلق اراده ی مولی باشد. (مثلا کسی را مستقیما به مهمانی دعوت می کنند) واجب تبعی چیزی است که مولی چیزی را به تبع واجب دیگر از ما می خواهد. (مثلا فرد مهمی را به مهمانی دعوت می کنند و کسی را هم به سبب اینکه راننده ی اوست به مهمانی دعوت می کنند.) با توجه به این تعریف، واجب غیری هم می تواند اصلی باشد و هم تبعی. گاه چیزی مانند وضو خطاب مستقل دارد که در این صورت اصلی می باشد. ولی واجب نفسی فقط می تواند اصلی باشد و نمی تواند واجب تبعی باشد. زیرا واجب نفسی واجبی است که همواره مورد عنایت مستقل مولی است و نمی تواند مورد اراده ی تبعی مولی باشد. بنابراین محقق خراسانی هنگامی که مدعی است ملاک در تقسیم واجب به اصلی و تبعی عالم ثبوت است در این حال به مشکل بر می خورد زیرا نمی تواند واجب نفسی را به این دو قسم تقسیم کند و فقط واجب غیری توان تقسیم شدن به این دو قسم را دارد. ایشان خود این نکته را در کفایه بیان کرده است. ان شاء الله فردا به سراغ عالم اثبات می رویم.

ص: ۲۲۱

تقسیم واجب به اصلی و تبعی ۹۱/۰۲/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

بحث در تقسیم واجب به اصلی و تبعی است. گفتیم محقق خراسانی قائل است که تقسیم واجب به اصلی و تبعی مربوط به مقام اثبات نیست بلکه مربوط به مقام ثبوت می باشد بعد ایشان اضافه می کند که اگر ملاک عالم ثبوت باشد واجب غیری به اصلی و تبعی تقسیم می شود ولی واجب نفسی فقط اصلی است و دیگر نمی تواند تبعی باشد. یلاحظ علیه: محقق خراسانی یا

باید بگوید واجب نفسی می تواند واجب غیری شود یا باید بگوید: واجب غیری نمی تواند اصلی باشد. توضیح ذلک: اگر مبنای ایشان این است که واجب اصلی واجبی است که مورد اراده ی تفصیلیه (در مقابل اراده ی اجمالیه) قرار می گیرد در این حال واجب نفسی می تواند علاوه بر اینکه اصلی است غیری هم باشد. مثلا مولی خواب است و فرزند او در آب افتاده و در حال غرض شدن است. انقاذ فرزند توسط عبد واجب نفسی است و حال آنکه مولی به آن اراده ی تفصیلی ندارد با این حال واجب اصلی نیست بلکه تبعی است زیرا مولی خواب است و اراده ی تفصیلیه به انقاذ ندارد. اما اگر بگوییم ملاک در اصلی این است که اراده در آن وابسته به اراده ی دیگری نباشد و غیری واجبی است که به اراده ی دیگری وابسته باشد در این حال غیری فقط تبعی می شود و دیگر واجب غیری اصلی نداریم زیرا اراده در غیری همواره وابسته به اراده ی ذی المقدمه می باشد. ثم ان المحقق القمی در قوانین قائل است که میزان در شناختن اصلی از تبعی دلالت است. یعنی اگر دلالت مطابقی بر وجوب داشت اصلی می شود ولی اگر دلالت آن التزامی بود تبعی می شود. بنابراین وضو واجب غیری و اصلی است زیرا در آیه ی وضو خطاب مستقلی به آن شده است: (إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ) اما اقل حمل که شش ماه است واجب اصلی نیست بلکه تبعی می باشد زیرا این نکته از ضمیمه کردن دو آیه با هم و به دلالت التزامی فهمیده می شود. در یک آیه می خوانیم: (وَ الْوالِداتُ يُرْضِعْنَ أَوْلادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كامِلَيْنِ) (بقره ۲۳۳) که بیانگر این است که مادر دو سال به فرزندش شیر می دهد و در آیه ی دیگر می خوانیم: (وَ حَمْلُهُ وَ فِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً) (احقاف / ۱۵) یعنی دوران حمل و شیردادن سی ماه است. دو سال که از سی ماه کم شود، شش ماه باقی می ماند که اقل مدت حمل است. بر کلام میرزای قمی یک اشکال وارد است و صاحب کفایه نیز آن را مطرح می کند و آن اینکه اگر میزان این باشد دیگر واجباتی که با دلیل لبی مانند اجماع یا دلالت عقل فهمیده می شود چون لفظی در آنها وجود ندارد دیگر آنها نه اصلی می شوند و نه تبعی. بقیت هنا کلیمه: محقق خراسانی می فرماید: اگر شک کنیم چیزی واجب اصلی است یا تبعی آیا اصلی هست که هنگام شک به آن رجوع کنیم؟ صاحب کفایه قائل است که اگر بگوییم واجب تبعی امری عدمی است در این حال با استصحاب عدم ازلی می توانیم ثابت کنیم واجب مزبور تبعی است. توضیح ذلک: الواجب التبعی ما اذا لم یتعلق به اراده تفصیلیه. بنابراین زمانی که پیامبر اکرم (ص) نیامده بود، تشریعی هم وجود نداشت بعد اراده آمد نمی دانیم در آن مورد خاص تفصیلیه است یا نه. اصل این است که اراده ی تفصیلیه کما فی السابق به این مورد تعلق نگرفته است و همان عدم را (که از باب سالبه به انتفاء موضوع است) استصحاب می کنیم. (البته همان گونه که گفتیم این در صورتی است که بگوییم واجب اصلی امر وجودی است و واجب تبعی امری عدمی یعنی عدم تعلق اراده ی تفصیلیه به شیء) یلاحظ علیه: آنی که حالت سابقه دارد به کار ما نمی آید و آنی که به کار می آید حالت سابقه ندارد. توضیح ذلک: آنی که حالت سابقه دارد عبارت است از ما لم یتعلق به اراده تفصیلیه این به کار ما نمی آید. و آنی که به کار ما می آید عبارت است از: ما تعلقت به اراده غیر تفصیلیه یا به عبارت دیگر ما تعلقت به اراده اجمالیه. این موجبه ی معدوله می باشد. یعنی اراده ای تعلق گرفته است ولی این اراده تفصیلیه نیست نه اینکه اصلا اراده ای به آن تعلق نگرفته باشد که سالبه باشد. به عبارت دیگر بحث ما در اراده نیست که هست یا نیست. اراده یقینا هست و فقط بحث در صفت آن است یعنی آن اراده تفصیلیه است یا اجمالیه. مثالی برای شفاف شدن موضوع: آبی است که نمی دانیم کر است یا نه. شیخ انصاری می فرماید: به دو گونه می توان استصحاب کرد: یکی به صورت سالبه ی محصله: زیر این طاق لم یکن الماء کرا (زیرا آبی در کار نبود) بعد آب محقق شد و نمی دانیم کر است یا نه استصحاب عدم ازلی را جاری می کنی. شیخ می فرماید: این استصحاب مثبت است زیرا ثابت نمی کند که آبی که در این طشت است نیز کر نیست. دوم استصحابی که چون حالت سابقه ندارد جاری نمی شود و آن همان موجبه ی معدوله است یعنی هذا الماء لم یکن کرا.

این دیگر حالت سابقه ندارد زیرا قبلاً آبی نبود و الآن آب هست. بنابراین آنی که حالت سابقه دارد مثبت است و آنی که مثبت نیست حالت سابقه ندارد. بحث اخلاقی: قال رسول الله (ص): اعدی عدوک نفسک التی بین جنبیک. هوی و هوس انسان، دشمنی است بسیار نزدیک و حال آنکه انسان از آن غافل می باشد. برای نفس در قرآن مراتبی ذکر شده است: نفس اماره، نفس لوامه و نفس راضیه و مرضیه. در این حدیث به آن مرحله ی اول اشاره شده است: (ان النفس لاماره بالسوء) مزاج انسان با هوی و هوس آمیخته است. در عین همین حال با معنویت نیز آمیخته می باشد. نفس انسان معجونی است که از یک طرف ما را به شهوات می کشاند و از طرف دیگر ما را به معنویت. (هَلْ أَتی عَلَی الْإِنْسانِ حینٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ یَکُنْ شَیْئاً مَذْکُوراً * إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَلیهِ) (أَمْشاجٍ) جمع مَشج به معنای مخلوط است یعنی نطفه ی ما که در حقیقت اساس نفس ماست با تمایل معنوی و شیطانی آمیخته است. باید بین این دو توازن برقرار شود. اگر همه اش معنویات باشد انسان به مَلَک تبدیل می شد و اگر همه اش شهوات بود قابل تکلیف نیست. بلکه باید این دو با هم آمیخته باشد یا سبب رشد شود. این مرحله همان مرحله ی نفس اماره است و عبارت (ان النفس لاماره بالسوء) کلامی است که در قرآن از زبان حضرت یوسف صادر شده است نه زلیخا. انسان باید توازن را بین این دو برقرار کند. کسانی هستند که اهل تفریط هستند و به سراغ رهبانیت می روند و تمایل را به کلی نادیده می گیرند و به کوه و دشت پناه می برند. کسانی نیز هستند که جنبه ی افراط را گرفته همواره در شهوات سیر می کنند. هر دو در اسلام نکوهش شده است. ارزش انسان به این است که بین این دو توازن برقرار کند و الا اگر این دو قوا نبود ارزشی برای انسان وجود نداشت. انسان باید از هر دو به مقدار ضرورت بهره گیری کند. اگر خداوند شهوت به انسان نمی داد نسل انسان قطع می شد و اگر غضب نمی داد در مقابل دشمن قیام نمی کردیم. خداوند در سوره ی شمس، نفس را تعریف می کند و می فرماید: (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها) باید فجور و تقوا توازن برقرار کرد.

ص: ۲۲۲

مباحثی پیرامون مقدمه ی واجب ۹۱/۰۲/۱۶

.Your browser does not support the audio tag

صاحب کفایه در الفصل الرابع فی وجوب المقدمه به سراغ الخامس می رود. (امر اول تحریر محل نزاع بود، امر دوم این بود که آیا این مسأله اصولی است، فقهی و یا عقلی، امر سوم مربوط به تقسیم مقدمه بود که گاه داخلی است و گاه خارجی و موارد دیگر امر چهارم مربوط به تقسیم واجب بود که واجب گاه مطلق است و گاه مشروط و تقسیماتی از این قبیل): محقق خراسانی در الامر الخامس دو مطلب را در هم ادغام کرده است و ما می خواهیم این دو را از هم تفکیک کنیم. یک مسأله این است که وجوب مقدمه اطلاقا و اشتراطا تابع وجوب ذی المقدمه است. یعنی اگر وجوب ذی المقدمه مطلق است مقدمه هم مطلق می باشد و اگر آن مشروط است مقدمه هم مشروط می باشد. مسأله ی دیگر این است که کدام مقدمه واجب می باشد (مقدمه ی موصله یا مقدمه ای که قصد ایصال در آن باشد یا مطلق مقدمه). ما این مسأله را در الامر السادس مطرح می کنیم. فنقول: الامر الخامس ان وجوب المقدمه اطلاقا و اشتراطا تابع لوجوب ذی المقدمه اگر وجوب ذی المقدمه مشروط باشد قهرا وجوب مقدمه نیز مشروط می باشد یعنی اگر وجوب نماز مشروط به وقت است وجوب مقدمه هم که وضو است مشروط

به دخول وقت می باشد. همچنین اگر وجوب حج مشروط به حصول استطاعت می باشد مقدماتی مانند گذرنامه گرفتن هم مشروط به آن است. ولی اگر وجوب مقدمه مطلق باشد مانند وجوب نماز نسبت به جماعت و فرادی خواندن در این حال وجوب وضو نیز نسبت به جماعت و فرادی خواندن مطلق می باشد. برای این مسأله دو دلیل اقامه کرده اند: دلیل اول: وجوب مقدمه زائیده و ناشی از وجوب ذی المقدمه است. بنابراین معنا ندارد که علت به وقت مقید باشد ولی آنچه از آن ناشی می شود و معلول آن است مقید به وقت نباشد. یلاحظ علیه: این دلیل صحیح نیست زیرا هرگز اراده از اراده ی دیگری تولید نمی شود بلکه اراده از نفس ناطقه تولید می شود. بنابراین هر اراده ای جداگانه معلول نفس است. نفس هم برای اراده مبادی دارد (که عبارتند از تصور، تصدیق به فایده، رفع مانع، شوق مؤکد و تصمیم). نفس هم برای مقدمه و هم برای ذی المقدمه به طور جداگانه مبادی دارد و آن دو از هم جدا هستند و مقدمه از این لحاظ تابع ذی المقدمه نیست. دلیل دوم: غایت و غرض همواره محدود کننده ی مقدمه می باشد. معنا ندارد که غایت و غرض اصلی (ذی المقدمه) محدود باشد ولی غایت محدود نباشد. مثلاـ کسی که می خواهد نان بخرد مقدمه ی آن که راه رفتن به سمت نانوایی است را انجام می دهد. بنابراین اگر غایت مقید به دخول وقت است قهرا وضو که در خدمت آن غایت است مقید خواهد شد. الامر السادس: ما هو الواجب من المقدمه ههنا آراء سته: القول الاول: مطلق مقدمه واجب است (هر نوع که باشد همه اش واجب است) دلیل این قول: مقدمه برای رفع احاله و محال بودن واجب است. یعنی مقدمه برای ایجاد امکان و تمکن از اتیان ذی المقدمه است. این ملاک در تمام مقدمات وجود دارد. چه موصله باشد چه نباشد، چه قصد توصل باشد یا نه و موارد دیگر. ما این دلیل را نه رد می کنیم و نه قبول. اگر ادله ی اقوال دیگر قوی بود این دلیل منحل می شود. القول الثانی: مقدمه ای واجب است که آورنده ی آن اراده کند که ذی المقدمه را بیاورد. اگر ذی المقدمه را اراده کرده است وضو واجب است ولی اگر نمی خواهد نماز بخواند وضو هم واجب نیست. این نظریه را صاحب معالم در مبحث ضد مطرح کرده است. ایشان چون در یک مسأله ی فقهی به مشکل بر خورده است این مبنا را اتخاذ کرده است و آن اینکه فردی وارد مسجد شد و دید که مسجد آلوده می باشد. او در همان حال می خواهد نماز ظهر بخواند. گفته شده است نماز ظهر باطل است زیرا ترک نماز مقدمه ی ازاله می باشد (برای ازاله ی نجس باید نماز را ترک کرد) چیزی که ترکش واجب باشد فعلش حرام است از این رو نماز حرام بوده و در نتیجه باطل خواهد بود. صاحب معالم در صدد تصحیح نماز بر آمده می فرماید: ترک نماز هنگامی واجب است که فرد اراده کند ذی المقدمه که تطهیر است را انجام دهد در نتیجه اگر فرد چنین اراده ای را ندارد و به همین سبب می خواهد نماز بخواند از این رو نماز مقدمه واجب نخواهد بود، در نتیجه فعل نماز هم حرام نبوده و بر این اساس باطل نمی باشد. یلاحظ علیه: اگر واقعا وجوب مقدمه مشروط به اراده ی ذی المقدمه باشد وجوب مقدمه لغو خواهد بود. زیرا کسی که ذی المقدمه را اراده کرده مقدمه را خواه ناخواه خواهد آورد در نتیجه ایجاب آن لغو خواهد بود. مولی مقدمه را واجب می کند تا داعی برای اتیان ذی المقدمه حاصل شود ولی وقتی کسی خودش می رود تا ذی المقدمه را اتیان کند دیگر لازم نیست او را هول داد و با ایجاب مقدمه در او انبعاث به وجود آورد. القول الثالث: وجوب مقدمه مشروط به اراده ی ذی المقدمه است. اگر ذی المقدمه واجب نباشد مقدمه اش هم واجب نیست. این همان قول دوم است با این تفاوت که قضیه در قول دوم حینیه است و در سومی مشروطه. حینیه مانند: الکاتب متحرک الاصابع حین کان کاتبا و مشروطه مانند: الکاتب متحرک الاصابع ما دام کاتبا. نتیجه در این دو قضیه هر دو یکی است با این تفاوت که تضییق در حینیه ذاتی است و در دومی جعلی. مثلا من اگر کسی را با عمامه ببینم، با عمامه دیدن قید نیست ولی با این حال حالت دیگری را نیز شامل نمی شود (مانند حالت عمامه نداشتن) این همان ضیق ذاتی است. اما در مشروطه قید در کار است و وجوب مقدمه مشروط به اراده ی ذی المقدمه است. ضیق در اینجا جعلی است نه

ذاتی. یلاحظ علیه: همان اشکال قبلی در اینجا نیز وارد می شود. سه قول دیگر نیز وجود دارد که فقط اقوال را نقل می کنیم و ان شاء الله در جلسه ی بعد آنها را بررسی می کنیم: القول الرابع: شیخ انصاری قائل است مقدمه ای واجب است که نظر در آن توصل و رسیدن به ذی المقدمه باشد و الا ـ اگر کسی غسل می کند تا تمیز شود آن دیگر واجب نیست. القول الخامس: صاحب فصول قائل است مقدمه ای واجب است موصله باشد یعنی به ذی المقدمه منتهی شود و الا اگر کسی بعد از انجام مقدمه نتواند ذی المقدمه را اتیان کند مقدمه نیز واجب نبوده است. القول السادس: مقدمه فی حال الایصال واجب است.

ص: ۲۲۳

کدام مقدمه واجب می باشد؟ ۹۱/۰۲/۱۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در الامر السادس در این است که ما هو الواجب من المقدمه در جلسه ی قبل سه قول را خواندیم و بررسی نمودیم. اکنون به بیان قول چهارم می پردازیم. القول الرابع: شیخ انصاری در مطارح الانظار که تقریرات درس اوست که توسط کلانتر نوشته شده است قائل است مقدمه ای واجب است که نظر در آن توصل و رسیدن به ذی المقدمه باشد. این کلام را به چند وجه تفسیر کرده اند: وجه اول: قصد توصل قید واجب نیست. واجب ذات مقدمه بما هی مقده است یعنی واجب همان نصب سلّم است نه نصب سلم به قصد توصل. قصد توصل فقط شرط حصول الامتثال می شود یعنی امتثال امر غیری هنگامی حاصل می شود که فرد قصد توصل کند. (فقصد التوصل لیس قیدا للواجب بل هو شرط لحصول الامتثال) امام قدس سره تا حدی این نظر را می پذیرد یلاحظ علیه: ظاهرا این نظر تکراری است یعنی اگر فرد قصد امر غیری کند این کار او را از قصد توصل بی نیاز می کند. اگر کسی امر وضو را قصد کند دیگر نیازی به قصد توصل به ذی المقدمه ندارد. همچنین اگر کسی توصل را قصد کند دیگر نیازی به قصد امر غیری ندارد. بنابراین اگر در حصول امتثال اگر علاوه بر قصد الامر قصد توصل هم لازم باشد این موجب لغویت می شود. یکی از آن دو کافی است. وجه دوم: محقق نائینی می فرماید: من از استادم مرحوم آیه الله سید محمد فشارکی شنیدم که می فرمود: مراد شیخ این است که اگر بخواهیم حرمت مقدمه ی حرامی که با واجب مزاحم است از بین برود باید قصد توصل در کار باشد. مثلا انسانی در حوض عمیقی در حال غرق شدن است و مسیری که به آن حوض منتهی می شود غصبی است در این حال اگر بخواهم کاری کنم که رفتن من در آن مسیر حلال باشد این در صورتی محقق می شود که قصد توصل (برای انقاذ) در من ایجاد شود و الا اگر قصد من انقاذ نباشد رفتن من در آن مسیر حرام خواهد بود. یلاحظ علیه: این تفسیر فی نفسه خوب است ولی با تمام عبارات شیخ هماهنگ نیست و فقط در بعضی از مثال ها مانند مثالی که زدیم سازگار است ولی در بعضی از مثال ها سازگار نیست. مثلا الآن ساعت نه و نیم است و دو رکعت نماز واجب هم از من فوت شده است و وقت ظهر هم هنوز وارد نشده است. شیخ انصاری می فرماید: اگر وضو بگیرم به قصد توصل برای خواندن صلاه فائته وضویم درست است و الا اگر قصد توصل نباشد و فرد وضو بگیرد نه تنها نمی تواند نماز فوت شده را با آن وضو بخواند حتی بعد از دخول وقت هم نمی تواند نماز واجب خود را بخواند. وجه سوم: قصد توصل جزء الموضوع نیست و موضع همان مقدمه بما هو مقدمه است ولی اگر بخواهد مقدمه در خارج متصف به وجوب شود حتما باید با قصد توصل همراه باشد. به عبارت دیگر مطلق مقدمه واجب است ولی اگر مصداق مقدمه در خارج بخواهد موصوف به وجوب

بشود حتما باید با قصد توصل همراه باشد. مثال این تفسیر همان مثال صلاه فائته است که فرد اگر می خواهد با وضو نماز فوت شده را بخواند هنگامی می تواند که قصد توصل کند. در این حال مقدمه واجب می شود و با آن می توان غایاتی که مترتب بر وضو است را انجام دهد. ثم ان المحقق الخراسانی اورد علی هذا التفسیر الاخیر: محقق خراسانی در کفایه حدود یک صفحه بر تفسیر سوم اشکال می کند. ایشان می فرماید: مطابق مبنای شیخ، متعلق وجوب، ذات مقدمه بما هی مقدمه است و در آن قید و بندی وجود ندارد حال چرا می گویید که اگر بخواهد صفت وجوب به خود بگیرد باید در آن قصد توصل وجود داشته باشد. اگر من مأمور هستم متعلق وجوب را بیاورم و آن را هم آورده ام همان، متصف به صفت وجوب می شود و دیگر نباید احتیاجی به قصد توصل باشد. حتی در مسأله ی اجتیاز از مسیر غصبی اگر من متلفت نباشم که اجتیاز مقدمه ی انقاذ است و یا حتی اگر ملتفت باشم ولی نظرم نجات دادن غریق نباشد در هر دو صورت این اجتیاز واجب است و من هم آن را انجام داده ام. بله در این حال تجری کرده ام ولی اگر به قدری صبر کنم تا ذی المقدمه که همان انقاذ است از من فوت شود در این حال مرتکب فعل حرامی شده ام. نقول: ما چون مقدمه ی موصله را قبول داریم بررسی کلام محقق خراسانی را به آن بحث موکول می کنیم. ثم ان المحقق الاصفهانی ایّد مقاله الشیخ: ایشان تفسیر سوم را تأیید کرده است و آن را با دو مقدمه بیان می کند: مقدمه ی اول: الجهات التعلیلیه فی الاحکام العقلیه جهات تقییدیه این یک قاعده ی فلسفی است و آن اینکه علل در احکام عقلیه هر چند به ظاهر علت است ولی در واقع موضوع می باشد. مثلا دروغ قبیح است لکونه مضرا. از این عبارت استفاده می شود که مضر در عین حالی که علت است موضوع هم هست. یعنی مضر بودن حرام است و کذب از مصادیق مضر بودن می باشد. بنابراین مقدمه مانند نصب سلم واجب است چون انسان با آن به مقصود که ذی المقدمه است می رسد. بنابراین علت که همان ایصال است خود جهت تقییدیه دارد یعنی موضوع است. بنابراین ما هو الواجب فی الواقع هو التوصل و مقدمه هم مصداقی برای توصل است. مقدمه ی دوم: احکام همواره روی مصادیقی می رود که اختیارا از انسان سر زند. بنابراین مقدمه ای واجب است که فعل اختیاری انسان باشد. مثلا برای نماز باید لباس را آب بکشم. اگر خودم این کار را انجام دهم این می تواند مصداق واجب باشد ولی اگر بادی لباس نجس را در کر بیندازد هرچند با آن لباس می توانم نماز بخوانم ولی دیگر این تطهیر مصداق واجب نمی باشد زیرا من با اختیار آن را انجام نداده ام. ان شاء الله فردا می بینیم که محقق اصفهانی چگونه می خواهد با این دو مقدمه کلام شیخ را احیاء کند.

ص: ۲۲۴

کدام مقدمه واجب است؟ ۹۱/۰۲/۱۸

.Your browser does not support the audio tag

سخن در این است که چه نوع مقدمه ای واجب می باشد. اقوالی را مطرح کردیم. به قول چهارم رسیدیم که قائل به آن شیخ انصاری است. ایشان قائل است که مقدمه ای واجب است که در آن قصد توصل وجود داشته باشد. کلام شیخ را سه گونه تفسیر کرده اند که در جلسهٔ قبل خواندیم. احتمال سوم این بود که ذات مقدمه واجب است ولی با این حال، مقدمه فقط در صورتی در خارج صفت وجوب می گیرد که فرد قصد توصل داشته باشد. ان قلت: شیخ انصاری چرا این مسأله را مطرح می کند و چرا از یک طرف می گوید مطلق مقدمه واجب است و از طرف دیگری می گوید که مقدمه هنگامی صفت وجوب

می گیرد که فرد قصد توصل داشته اشد. قلت: علت آن این است که هرچند مطلق مقدمه واجب است ولی اگر فردی بخواهد از زمین غصبی بگذرد تا غریقی را نجات دهد هنگامی دخول در زمین بر او واجب می شود که قصد انقاذ داشته باشد و الا ورودش بر زمین غصبی حرام خواهد بود. محقق خراسانی این کلام را رد کرد و فرمود: هنگامی که شما می گویید مطلق مقدمه واجب است. اجتیاز خود به خود واجب می شود چه قصد توصل باشد یا نه. بله اگر قصد نجات نباشد فرد تجری کرده است و اگر هم صبر کند تا ذی المقدمه از کفش برود مرتکب حرام شده است. سپس محقق اصفهانی که از شاگردان محقق خراسانی است از شیخ طرفداری کرد و با دو مقدمه درصدد است کلام ایشان را زنده کند و دو مقدمه برای آن ذکر کرد: مقدمه ی اول: الجهات التعلیلیه فی الاحکام العقلیه جهات تقییدیه در شرع موضوعی داریم و علتی مانند تحریم خمر به سبب اسکار ولی در احکام عقلیه علل همان موضوعات هستند. بنابراین مقدمه به سبب توصل به ذی المقدمه واجب می باشد و از این استفاده می شود که موضوع وجوب همان توصل است. مقدمه ی دوم: احکام همواره روی مصادیقی می رود که اختیارا از انسان سر زند. به عبارت دیگر در احکام توصلیه باید فرق بگذایم بین چیزی که غرض را تأمین می کند و بین چیزی که مصداق واجب است. مقدمه ای واجب است که فعل اختیاری انسان باشد. بعد ایشان نتیجه می گیرد که واجب همان توصل است. یلاحظ علیه: مقدمه ی اول ایشان کاملا قابل قبول است. مقدمه ی دوم را هم قبول داریم که مصداق واجب با چیزی که غرض را تأمین می کند فرق دارد ولی با این مقدمه نمی توانیم کلام شیخ انصاری را احیاء کنیم و کنیم واجب چیزی است که قصد توصل در آن دخیل باشد. نهایت چیزی که می توانیم بگوییم این است که واجب همان فعل اختیاری است. مثلا اگر کسی در عالم خواب وارد زمین غصبی شود تا غریقی را نجات دهد این نمی تواند مصداق واجب باشد ولی اگر در عالم بیداری و از روی اختیار باشد عمل او مصداق واجب می شود ما هم این را قبول داریم ولی کلام شیخ انصاری که می گوید: هنگام وارد شدن به زمین باید قصد توصل باشد تا مقدمه واجب باشد دیگر ثابت نمی شود. ثم ان الامام قدس سره اشکال دیگری مطرح می کند و آن اینکه محقق اصفهانی بین مقام امتثال و بین وقوع مقدمه علی صفه الوجوب خلط کرده است. اگر بخواهیم امتثال کنیم و نزد خداوند مثیب باشیم حق با محقق اصفهانی است و باید قصد توصل از ما سر زند. ولی بحث ما در مقام قصد امتثال نیست بلکه در این است که چه مقدمه ای واجب است. با آنچه ایشان بیان کرده است ثابت نمی شود که واجب چیزی است که در آن قصد توصل باشد. واجب همان است که شیخ در ابتدا فرمود که مقدمه بما هی هی می باشد و دیگر نمی توان گفت که قصد توصل هم در آن دخیل می باشد. اشکال آقا ضیاء عراقی و آیه الله خوئی به محقق اصفهانی: ایشان دو اشکال مطرح کرده اند: اشکال اول: اینکه می گویند: الحیثیات التعلیلیه جهات تقییدیه فی الاحکام العقلیه کلام صحیحی نیست. زیرا عقل هم مانند شرع قضیه ساز می باشد. همان گونه که شرع می گوید: الخمر حرام لکونه مسکرا و مزیلا للعقل. عقل هم می گوید: الکذب حرام لکونه مضرا بالجامعه. یلاحظ علیه: ایشان بین مقام اثبات و بین مقام ثبوت خلط کرده است. کلام ایشان در مقام اثبات خوب است ولی بحث محقق اصفهانی در مقام ثبوت و تحلیل قضایا است. در مقام تحلیل، عقل می گوید که همان علت موضوع می باشد. اشکال دوم: اگر فرمایش شما را قبول کنیم فقط در احکام عقلیه قبول می کنیم ولی در احکام شرعیه ای که از احکام عقلیه استکشاف می کنیم خیر. عقل می گوید: الکذب قبیح و ما از آن استنباط می کنیم که الکذب حرام چه مضر باشد چه نه. لسان عقل قبح است ولی لسان شرع حرمت می باشد و اوسع. یلاحظ علیه: حکم شرع از حکم عقل زائیده می شود. عقل جنبه ی علت دارد و شرع جنبه ی معلول و امکان ندارد شرع که معلول است اوسع از علت که عقل است باشد. بله ممکن است شرع ملاکاتی داشته باشد که عقل درک نکند ولی این دلیل نمی شود که دامنه ی شرع اوسع از عقل باشد. تم الکلام فی القول الرابع القول الخامس: صاحب فصول قائل است که مقدمه ای واجب

است که موصله باشد و به ذی المقدمه برسد. فرق این قول با چهارمی در این است که در چهارمی میزان قصد توصل است ولی در این قول میزان واقع است. اگر واقعا وضو به نماز رسید معلوم می شود که وضو متعلق وجوب بوده است و الا نه. بر این اساس رفتن در سرزمین غصبی هنگامی واجب می شود که رفتن در آن به انقاذ بینجامد. دلیل ایشان این است: عشق به ذی المقدمه سبب می شود که به مقدمه عشق بورزیم بر این اساس باید به مقدمه ای عشق ورزید که موصل به مراد باشد. محبوب مولی معراج مؤمن است و بر این اساس اشتیاقی عرضی به وضو هم در مولی پدید می آید. اگر مقدمه من را به ذی المقدمه نرساند بی ارزش می شود. صاحب کفایه اشکال می کند و می فرماید: ملاک وجوب مقدمه رفع الاحاله است یعنی فرد متمکن از انجام ذی المقدمه باشد. این حالت هم در مقدمه ی موصله وجود دارد و هم در مقدمه ی غیر موصله. جالب اینجاست که هم صاحب فصول و هم صاحب کفایه برای مراد خود به وجدان استدلال می کنند. ما ان شاء الله این مسأله را فردا پیگیری می کنیم.

ص: ۲۲۵

مقدمه ی موصله ۹۱/۰۲/۱۹

Your browser does not support the audio tag.

سخن در این است که کدام نوع از مقدمه واجب می باشد. چهار قول را بررسی کردیم و به قول پنجم رسیده ایم که عبارت است از اینکه فقط مقدمه ی موصله واجب می باشد. این نزاع ها مربوط به یکسری مسائل فقهی مانند ورود به زمین غصبی برای انقاذ غریق و یا کسی که قبل از ظهر وضو می گیرد در حالی که نمی خواهد غایاتی از غایات وضو (مانند صلاه فائته) را انجام دهد. محقق خراسانی این ابحاث را بسیار مشوش مطرح کرده است و ادله را با اشکالات مخلوط کرده و آورده است. براق قول صاحب فصول چهار دلیل ارائه شده است: (البته دلیل دوم با دلیل چهارم یکی و دلیل چهارم تفصیل دلیل دوم می باشد. دلیل اول: وجدان حکم می کند که مقدمه ی موصله واجب می باشد. محقق خراسانی نیز به همین وجدان تمسک می کند و می گوید وجدان مقدمه ای واجب است که تمکن از انجام ذی المقدمه را ایجاد می کند حال چه به ذی المقدمه برسد یا نه. نقول: ما ابتدا مسأله را تجزیه و تحلیل می کنیم تا ببینیم بین این دو ادعای وجدان کدام را باید انتخاب کرد. در منطق می گویند: اگر علتی ذاتی برای چیزی باشد دیگر قابل سؤال نمی باشد ولی اگر علت، عرضی باشد قابل سؤال می باشد. حاجی در منظومه می فرماید: ذاتی شیء لم یکن معللا. مثال: جوانی را می بینیم که به سبب امتحان کنکور شب و روز درس می خواند وقتی از او می پرسیم چرا شب و روز مطالعه می کنی می گوید: می خواهم در کنکور قبول شوم. از او می پرسیم: چرا می خواهی در کنکور قبول شوی. می گوید: می خواهم مدرک بگیرم. بعد می پرسیم چرا می خواهی مدرک بگیری. می گوید: تا شغل بگیرم. چرا می خواهی شغل بگیری؟ تا درآمدی داشته باشم زندگی کنم. تا اینجا سؤال ها همه عرضی است از این رو می توان از آن سؤال کرد ولی دیگر نمی شود از او پرسید چرا می خواهی زندگی کنی زیرا این امر ذاتی است و جای سؤال ندارد. عین این مسأله را در ایجاب مقدمه پیاده می کنیم. اگر از صاحب کفایه بپرسیم چرا مطلق مقدمه را واجب کردی و حال آنکه بعضی از آنها موصله است و بعضی نیست؟ در جواب می گوید: برای ایجاد تمکن از اتیان به ذی المقدمه. می پرسیم. بعضی از ایجاد تمکن ها به درد می خورد (آنهایی که موصله است) و بعضی به درد نمی خورد حال چرا شما همه را

واجب کرده ای؟ اما اگر صاحب فصول بپرسیم چرا مقدمه ی موصله را واجب کردی و غیر موصله را حذف کردی می گوید: این سؤال بی جا است زیرا موصـله همان مطلوب می باشد و غیر موصـله اصـلا به کار نمی آید. بنابراین سؤال از صاحب کفایه به جا است ولی از صاحب فصول بی جا. از این استفاده می شود که ایجاد تمکن ذاتی نیست بلکه عرضی است. دلیل دوم: این دلیل عین دلیل چهارم است و اینجا فقط آن را اجمالا مطرح می کنیم و در دلیل چهارم تفصیلا. دلیل اینکه مقدمه ی موصله واجب است این است که مولی می توانـد مقدمه ی غیر موصـله را تحریم کنـد و بگویـد اگر نمی خواهی غریق را نجات دهی حرام است وارد زمین غصبی شوی. ولی نمی توانـد موصـله را تحریم کنـد. همچنین نمی توانـد مطلق مقـدمه را تحریم کنـد. محقق خراسانی به این دلیل اشکال می کنـد و می گویـد: مولی نمی توانـد مقـدمه ی غیر موصـله را تحریم کنـد زیرا ملاک، ایجاد تمکن است و این ملاک در غیر موصـله هم وجود دارد. نقول: جواب کلام ایشان از همان جواب از دلیل اول واضح می شود و آن اینکه موصـله بودن علت ذاتی است و تمکن علت عرضـی می باشد. علت عرضـی را می توان تحریم کرد بر خلاف علت ذاتی را. اگر علت ذاتی را تحریم کنـد دچار تناقض می شود زیرا از طرفی می گویـد: بایـد پشت بام روی بعد می گوید: نصب سـلم حرام است. بعد محقق خراسانی اشـکال دیگری می کند و آن اینکه موصـله بودن صـفت مقدمه نیست زیرا چه بسا انسان مقدمات را بیاورد ولی به ذی المقدمه نرسد حق این است که علاوه بر مقدمه، اراده ی فاعل هم دخیل می باشد. بنابراین ما در دنیا مقدمه ی موصله نداریم زیرا تمام مقدمات به ضمیمه ی اراده ی مکلف موصله می شود. جواب آن واضح است زیرا صاحب فصول هم که از مقدمه ی موصـله سخن می گوید آن را به ضمیمه ی اراده ی متکلم موصله می داند و الا خود نردبان به تنهایی که نمی تواند موصله باشد. دلیل سوم: اگر کسی چیزی را برای چیز دیگر می خواهد معنایش این است که آن را در صورتی می خواهـد که به آن چیز دیگر وصـل و همراه شود. اگر کسـی همراه یک فرد مهم راننـده اش را هم دعوت می کند برای این است که آن راننـده، آن فرد مهم را به منزل او بیاورد و الا اگر آن فرد نباشـد یقینا راننـده را کسـی دعوت نمی کنـد. اشکال محقق خراسانی: اشـکال اول: تکرار همان ادعای خودش است که مقـدمه به سـبب ایجاد تمکن است و ضـمیمه شـدن مقـدمه با ذی المقدمه مد نظر مولی نیست. جواب این اشـکال همان است که گفتیم تمکن مرحله ی قبل است و آخرین مرحله مرحله ی توصل می باشد. اشـکال دوم: این اشکال به نظر خوب می آید و آن اینکه: اگر بگوییم مقدمه ی موصله واجب است لازم می آیـد که در در ذی المقـدمه دو وجوب نفسـی و غیری جمع شود. ظهر در این حال که باید مقدمه به آن ضـمیمه شود دو وجوب خواهد داشت یک وجوب نفسی که وجوب خود ظهر است و دیگری وجوب غیری که باید آن را به مقدمه رساند. این اجتماع مثلین است و غیر ممکن. یلاحظ علیه: مراد از ایصال چیزی است که تقیـد داخل است و قیـد خارج می باشد. (مثلا وضو که شـرط نمـاز است به گونه ای است که ذات وضو که همـان غسـلات و مسـحات است خـارج از نماز است و تقیـد که همان طهارت است در نماز داخل است و این معنای شرط می باشد. هکذا کعبه خارج از نماز است ولی استقبال که تقید است داخـل در نماز می باشـد.) ایصال هم از این قبیل است و وقتی می گوییم وضویی واجب است که به ظهر متصل باشـد معنایش این است که ذات ظهر خارج است و تقید که همان ایصال است داخل می باشد. بنابراین ظهر شرط است نه جزء. اگر جزء بود اجتماع مثلین لازم می آمد ولی وقتی شـرط است و ذات ظهر خارج است چنین چیزی لازم نمی آید. بله اتصاف وجوب غیری دارد ولی خود ظهر وجوب غیری ندارد و فقط وجوب نفسـی دارد. دلیل چهارم: این دلیل همان دلیل دوم صاحب فصول است که سـید طباطبایی یزدی آن را توضیح و تفصیل داده است. ما سه نوع مقدمه داریم: موصله، غیر موصله و مطلق مقدمه. از میان این سه مولی می تواند غیر موصله را تحریم کند و بگوید که اگر نخواهی غریق را نجات دهی نباید از زمین غصبی عبور کنی. مولی دیگر نمی توانـد دو نوع دیگر را تحریم کند. از این عدم تحریم اسـتفاده می شود که در موصـله ملاک وجود دارد و در

غیر موصله ملاک وجود نـدارد. محقق خراسانی با سـید یزدی معاصـر است و از این دلیل باخبر شـده و از آن انتقاد می کند و می فرماید: اولا: تحریم دلیل بر نبود ملاک نیست زیرا گاه می شود مولی تحریم می کند ولی ملاک همچنان وجود دارد. مثلا مولی می گویـد: از سـرزمین غصبی نبایـد عبور کرد ولی با این حال ملاک هم چه بسا وجود داشـته باشد و مولی بگوید برای انقاذ غریق از این راه غصبی نرو چون حرام است ولی از راه دیگر که حلال است باید بروی. ثانیا: اگر مقدمه ی موصـله واجب باشـد و شـرط وجوب ایصال باشـد در این حال دست زدن به مقدمه حرام می باشد زیرا اولین گامی که فرد در زمین غصبی بر می دارد آن گام نمی تواند موصـله باشد بنابراین باید حرام باشد بنابراین وجوب مقدمه ی موصله ممتنع خواهد بود. ان شاء الله در جلسه ی بعد هر دو استدلال محقق خراسانی را جواب خواهیم گفت.

ص: ۲۲۶

مقدمه ی موصله ۹۱/۰۲/۲۰

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم در مسأله ی مقـدمه ی موصـله بایـد در سه مقام بحث کرد: اول: ادله ی کسانی که قائلند مقدمه ی موصـله واجب است. دوم: اشـکالات کلی که بر این قـول وارد شـده است. سـوم: ثمرات مسأله محقـق خراسـانی این مسائـل را به هم آمیخته است. صـاحب فصول برای مقـدمه ی موصـله چهـار دلیـل اقـامه کرده است و بحث در دلیـل چهـارم است. دلیل چهارم صاحب دلیل چهارم: این دلیل همان دلیل دوم صاحب فصول است که سید طباطبایی یزدی آن را توضیح و تفصیل داده است و می فرماید: مـا سه نوع مقـدمه داریم: موصـله، غیر موصـله و مطلق مقـدمه. در این میـان فقط موصـله واجب است زیرا مولی می توانـد غیر موصـله را تحریم کنـد. تحریم علامت این است که غیر موصـله ملاک نـدارد و الا اگر ملاک داشت مولی نمی توانست آن را تحریم کنـد. محقق خراسانی در مقام اشـکال می فرمایـد: اولا: تحریم و نهی از یک شـیء دلیل بر عـدم ملاک نیست زیرا گاه می شود مولی تحریم می کند ولی ملاک همچنان وجود دارد. مثلا مولی از عبور از سرزمین غصبی نهی می کند و با این حال ملاک مقـدمیت هم وجود دارد و مولی می گوید باید از زمین حلال عبور کنی. (اگر زمین حلالی وجود داشـته باشد) یلاحظ علیه: نهی از یک شـیء گاهی دلیل بر عدم ملاک نیست و گاه هست. اگر آن شیء حرام باشد نهی از آن دلیل بر عدم ملاک نیست. مثلا زمینی غصبی وجود دارد و مولی از رفتن در زمین غصبی نهی می کنـد. این دلیل نیست که ملاک هم وجود ندارد زیرا از زمین حلال می توان رفت و ملاک هم هست. اما اگر از امر حلالی نهی کنـد (ماننـد نهی از مقدمه ی غیر موصـله) این علامت آن است که ملاک مقـدمیت در آن وجود نـدارد. محقق خراسانی بین نهی از حرام و نهی از حلال خلط کرده است. کلام ایشان فقط در نهی از حرام صـحیح است. ثانیا: محقق خراسانی می فرمایـد: مولی نمی تواند از غیر موصـله نهی کند زیرا دو تـالی فاسـد لازم می آیـد که عبارتنـد از تحصـیل الحاصـل و تفویت الواجب. امـا تحصـیل الحاصل: زیرا اگر ذی المقـدمه همچنـان هست و مولی از غیر موصـله نهی کنـد در این حـال مقـدمه ی واجب منحصـر می شود به موصـله. در این حال امر به موصـله تحصـیل حاصل می شود. زیرا معنای موصـله این است که ذی المقـدمه هم در کنارش هست و وقتی هست و مقدمه به آن می رسد دیگر لزومی برای امر کردن وجود ندارد. اما تفویت واجب برای این است که اگر غیر موصله حرام باشد و مقدمه ی ما ذات اجزاء طولیه باشد مانند نردبانی که ده پله دارد در این حال وقتی فرد به پله ی اول نردبان گام می نهد این گام هر گز

موصله نیست و فرض هم این است که غیر موصله حرام می باشد و او باید کنار رود. وقتی فرد کنار می رود واجب از او فوت می شود و این هـان تفویت واجب می باشـد. ثم ان سـیدنا الاستاذ قـدس سره از این اشکال جوابی داده است و ما هم جواب دیگری ارائه می کنیم که عرفی تر می باشـد. جـواب مـا این است که موصله بر دو قسم است. گـاه موصـله چیزی است که از همان اول که مقدمه را اتیان می کنیم به ذی المقدمه چسبیده باشد. این معنا غلط است و هرگز کسی از مقدمه ی موصله چنین معنایی را قصد نمی کند. (بنابراین فرض تحصیل حاصل عملا وجود ندارد) دیگر اینکه مراد از موصله چیزی است که در مسیر رسیدن به ذی المقـدمه است. در این حال لازم نیست که از همان حرکت و گام اول موصـله بودن وجود داشته باشد. موصـله بودن در این صورت معنایش این است که باید شیئا فشیئا تحصیل شود. (بنابراین اشکال تفویت واجب هم حل شده است.) و ان شئت قلت: موصله بودن شرط جواز نیست یعنی لازم نیست از اول وصف موصله وجود داشته باشد. (اگر ایصال شرط جواز بود از همان اول می بایست این شرط وجود داشته باشد و اگر شرط نبود اقدام به عمل مزبور حرام می بود.) بلکه موصله بودن وصف واجب است و من باید این صـفت را به تدریج تحصیل کنم. مثال برای موردی که چیزی شرط جواز نباشد بلکه وصف واجب باشد: تصرف در مال یتیم جایز نیست مگر اینکه به شکل احسن باشد. (وَ لا تَقْرَبُوا مالَ الْيَتِيمِ إِلاَّ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ) (انعام / ۱۵۳) فقهاء (أَحْسَن) را به غبطه تعریف می کننـد یعنی بایـد در این تصرف غبطه ای برای یتیم وجود داشـته باشد. اگر غبطه شرط جواز بود هرگز نمی شـد به مـال یتیم دست زد زیرا یـک معـالمه چه بسا یک ماه طول بکشـد و در گام اول غبطه وجود نخواهد داشت. اما اگر غبطه وصف تجارت باشد این مشکل وجود نخواهد داشت. زیرا غبطه در این صورت شیئا فشیئا حاصل می شود و سرآخر به نفع یتیم تمام می شود و سرمایه ی او را زیاد می کند. تم الکلام فی المقام الاول که بیان ادله ی صاحب فصول بود. المقام الثانی الاشـکالات الوارده علی القول بالمقدمه الموصـله: شش اشکال به این مقدمه وارد شده است. الاشکال الاول: یلزم ان یکون الواجب النفسی واجبا غیریا اگر مقدمه ی موصله واجب باشد در این حال وجوب روی دو چیز رفته است: ذات المقدمه و کونها موصله. وقتی موصـله شد یعنی واجب است ذی المقدمه بعد از آن قرار گیرد. در این حال وجوب غیری روی دو چیز می رود هم روی مقـدمه و هم روی ذی المقدمه. روی ذی المقدمه می رود چون مقدمه باید موصـله باشد و فقط هنگامی موصـله می شود که شـرط آن که ذی المقدمه است بعدش حاصل شود. الجواب الاول: امام قدس سره در جوابی فنی می فرمایـد: ایصـال خود ذی المقـدمه نیست بلکه عنوانی است که از ذی المقـدمه انتزاع می شود. بنـابراین امر غیری روی ذی المقـدمه نرفته است بلکه روی عنـوانی رفته است که از ذی المقـدمه انـتزاع می شود. این عنوان انـتزاعی اگر واجب غیری شود مشـکلی ایجاد نمی شود زیرا ذی المقدمه که منتزع منه است واجب غیری نمی شود. به تعبیر واضح تر آنی که متعلق امر غیری است مقـدمه با عنوان انتزاعی است که ایصال می شود نه اینکه متعلق امر غیری، ذات مقـدمه و عنوان انتزاعی و منتزع منه باشد. (مثلا- سـقف فـوق است و آنی که از آن انـتزاع می شـود فـوقیت است. امر روی فـوقیت رفته است نه خـود منـتزع منه که فوق است.) یلاحظ علیه: این عبارت مشـکل را حل نکرده است و نشان می دهـد مقدمه سه جزء دارد: ذات المقدمه، عنوان انتزاعی و منـتزع منه. اگر عنـوان انـتزاعی هم جزء مقـدمه است پس سرچشـمه ی آن که ذی المقـدمه است هم جزء مقـدمه می شود و متعلق امر غیری می شود. یعنی عنوان منتزع خود جزء مقـدمه است و متعلق امر غیری می باشـد این عنوان از ذی المقدمه منتزع شـده است و چون مقـدمه المقـدمه خود مقـدمه است پس ذی المقدمه نیز خود مقدمه ی آن عنوان منتزع شده تحت امر غیری داخل می شود. الجواب الثانی: ما در جوابی عرفی می گوییم: معنای موصـله این نیست که ذی المقـدمه به آن چسبیده باشد به گونه ای که پَر امر غیری آن را هم بگیرد. موصـله یعنی چیزی که شـیئا فشـیئا تحصـیل شود و فرد را به ذی المقـدمه برساند. به عبارت دیگر ایصال جزء نیست بلکه از قبیل شـرط است که قید خارج و تقید داخل می باشد بنابراین شـرط نیست تا لازم باشد

از همان گام اول شرط حاصل شود که اگر نشود لازم بیاید که خود را کنار بکشیم. محقق محشی جواب دیگری دارد و آن اینکه ایصال شرط متقدم نیست بلکه شرط متأخر است یعنی سرآخر باید به ذی المقدمه منتهی شود (مانند غسل شب برای مستحاضه که شرط صحت روزه ی متقدم اوست) الاشکال الثانی: مقدمه ی موصله واجب نیست به این دلیل که اگر کسی نردبان نصب کند ولی به پشت بام نرود در این حال همه می گویند که امر غیری ساقط است. بنابراین متعلق وجوب مطلق مقدمه است. یلاحظ علیه: این یک نوع مغالطه و وسط دعوی نرخ تعیین کردن می باشد. کسی که می گوید: مقدمه ی موصله واجب است در فرض مذکور می گوید که امر غیری ساقط نشده است. بحث اخلاقی: بحث در مراحل نفس بود. گفتیم اولین مرحله ی آن نفس اماره است که انسان در مزاجش همواره میل به گناه و شهوات وجود دارد. در کنار آن میل به تقوا و عدالت و عفت هم قرار داده شده است. مرحله ی دوم نفس لوامه می باشد: (لا أُقْسِمُ بِيَوْمِ الْقِيامَهِ وَ لا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَه) بر این اساس وقتی انسان گناهی مرتکب می شود در درون شرمنده می باشد. این نفس نکوهش گر است. نفس اماره همانند غبار است که جلوی چشم انسان را می گیرد و حق را تار می کند در این حال فرد فقط گناه را می بیند. ولی وقتی عصیان را مرتکب شد و آبها از آسیاب افتاد به خود می آید و درون دیگرش که پاکی هاست باز می شود و فرد خود را کم کم ملامت می کند. این مرحله از نفس بسیار مهم است که خداوند در قرآن به آن قسم می خورد. خداوند هرگز بر چیزی که بی قیمت است قسم نمی خورد. مفسرین می گویند: لا در آیات فوق زائده است. به نظر ما این قول صحیح نیست و لا زائده نمی باشد. خدا نکند که افق زندگی به قدری تاریک شود که همه اش نفس اماره شود و از نفس لوامه خبری نشود و نفس لوامه دیگر نتواند بیدارد شود. آنها همانها هستند که خداوند در موردشان می فرماید: (خَتَمَ اللَّهُ عَلى قُلُوبِهِمْ وَ عَلى سَمْعِهِمْ وَ عَلى أَبْصارِهِمْ غِشاوَه) (بقره / ۷) مرحله ی دیگر نفس، نفس مطمئنه می باشد همان که خداوند در سوره ی فجر می فرماید: (يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّهُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَهً مَرْضِيَّهً فَادْخُلِي فِي عِبادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي) در این مرحله از سه نفس سخن گفته می شود: نفس مطمئنه، نفس راضیه و نفس مرضیه. این نفس به تمام معنا در برابر خدا تسلیم است و به خداوند اطمینان کامل دارد و می داند که خداوند جز صلاح چیز دیگری برای او نمی خواهد. اگر کسی به این مرحله برسد که بداند قوانین اسلام، عبارات قرآن و سرنوشت هایی که برایش مقدر شده است (و او هم حوادث زندگی قصوری نکرده است) همه به نفع اوست او دیگر جزع و فزع نمی کند و کاملا راضی و مطمئن خواهد بود.

ص: ۲۲۷

اشکالات وارده بر مقدمه ی موصله ۹۱/۰۲/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

بحث در اشکالاتی است که بر مقدمه ی موصله وارد شده است. در جلسه ی قبل دو اشکال را بررسی کردیم. الاشکال الثالث: ما هی مقدمه، لیست بموصله و ما هی موصله لیست بمقدمه افعالی که از انسان سر می زند گاهی تولیدیه است و گاه تسبیبیه. در افعال تولیدیه بین مقدمه و ذی المقدمه چیز حائل و فاصل نمی باشد. مثلا کسی دستور می دهد که آن کاغذ را بسوزان و فرد هم آن را در آتش می اندازد. در این حال بین القاء که مقدمه است و بین احراق که ذی المقدمه است هیچ فاصله ای وجود ندارد. مستشکل می گوید: در این موارد مقدمه موصله می باشد و اشکالی بر آن بار نیست و مقدمه به ذی المقدمه

متصل است. اما در افعال تسبیبیه اشکال وارد است. این افعال افعالی هستند که بین مقدمه و ذی المقدمه چیزی به نام اراده ی مکلف فاصله می شود. مثلاـ فرد وضو می گیرد ولی واضح است که وضو به تنهایی موصل نیست و فرد باید اراده ی نماز خواندن داشته باشد تا وضو موصل شود. ممکن است گفته شود که مقدمه مرکب است از وضو با اراده ی نماز خواندن به گونه ای که اراده خود جزء مقدمه باشد و وجوب بر آن تعلق بگیرد. محقق خراسانی در جواب می گوید: این امکان ندارد زیرا چیزی که متعلق وجوب است باید امر اختیاری باشد و حال آنکه اراده جزء امور اختیاری نیست. علت اینکه محقق خراسانی قائل است اراده، امر اختیاری نیست این است که الامر الاختیاری ما صدر عن اراده از این رو خود اراده نمی تواند امر اختیاری باشد و الا باید خود، یک اراده ی قبلی داشته باشد و این به تسلسل می انجامد. یلاحظ علیه: مستشکل اشتباه کرده است و تصور کرده است که مقدمه ی موصله به معنای علت تامه می باشد و حال آنکه چنین نیست. از این رو ما همان شق اول را انتخاب می کنیم و می گوییم: مقدمه ی موصله همان وضویی است که جدا از اراده ی نماز می باشد. (اگر مقدمه ی موصله علت تامه بود می بایست همراه مقدمه اراده ی ذی المقدمه هم وجود داشت) با این بیان می گوییم: مقدمه بر دو قسم است. گاه فرد وارد زمین غصبی می شود و نظرش تفریح و گردش کردن است نه انقاذ غریق. چنین مقدمه ای متعلق وجوب نیست. گاه فرد وارد زمین می شود و ورود او به انقاذ می انجامد. چنین مقدمه ای متعلق وجوب است. خلاصه اینکه مقدمه ای که در مسیر ذی المقدمه قرار بگیرد موصله است و همین که فرد به قصد انقاذ وارد زمین شود چون در مسیر ذی المقدمه قرار گرفته، مقدمه اش موصله می باشد. موصله بودن به معنای علت تامه نیست تا اشکال فوق وارد شود. ثانیا: محقق خراسانی فرمود: اراده امر اختیاری نیست و الا اگر اختیاری بود می بایست از اراده ی دیگری سرچشمه می گرفت و این کار به تسلسل می انجامید. ما می گوییم کبری محل اشکال است به این بیان که اراده خود امری است اختیاری ولی امر اختیاری بر دو قسم است: گاهی اختیاری است چون از اراده صادر می شود مانند افعال ما؛ فردی که به مسجد می رود فعل اختیاری انجام داده است چون از روی اراده انجام داده است. قسم دوم افعالی اختیاری هستند از این جهت که از فاعل مختار سر زده است نه از این جهت که مسبوق به اراده می باشد. کلام محقق خراسانی که می گوید اراده خود غیر اختیاری است بسیار عجیب است زیرا همه چیز با اراده، اختیاری می شود و حال آنکه خود اراده طبق مبنای ایشان غیر اختیاری است. الاشکال الرابع: استلزامه الدور اگر مقدمه ی موصله واجب باشد مستلزم دور است. دور را به دو گونه می توان بیان کرد: بیان اول از امام قدس سره: اگر مقدمه ی موصله واجب باشد، ایصال، صفت مقدمه می باشد. این صفت زمانی حاصل می شود که ذی المقدمه اتیان شود. در این حال ذی المقدمه موقوف بر مقدمه است و حال آنکه مقدمه هم در صفت ایصال موقوف بر ذی المقدمه می باشد زیرا تا ذی المقدمه نیاید صفت ایصال حاصل نمی شود. البته امام قدس سره این دور را قبول ندارد. یلاحظ علیه: در دور باید بین موقوف و موقوف علیه وحدت باشد. یکی وجودا بر دیگری متوقف است (ذی المقدمه وجودا بر مقدمه موقوف می باشد.) ولی دیگری صفه بر دیگری متوقف است. (مقدمه صفه بر ذی المقدمه موقوف می باشد.) بیان دوم از محقق نائینی: مقدمه وجوبش را از ذی المقدمه اخذ می کند حال اگر ایصال جزء مقدمه باشد و مقدمه ی موصله واجب باشد لازم می آید که ایصال که خودش ذی المقدمه است خودش وجوب غیری پیدا کند و وجوبش را از مقدمه بگیرد. به عبارت دیگر ایصال که ذی المقدمه بود و وجوب مقدمه از آن ناشی می شد در این حال جزء مقدمه می شود و وجوبش غیری می شود. یلاحظ علیه: این تفصیل دور نمی باشد بلکه لازمه اش اجتماع امر غیری و نفسی در یک مورد می باشد. یعنی ذی المقدمه خود یک امر نفسی داشته باشد و وقتی جزء مقدمه شد دارای امر غیری باشد. این همان اشکال اول است که در جلسه ی قبل بیان کردیم که گفتیم یلزم انقلاب الواجب النفسی الی الواجب الغیری. این از باب اجتماع مثلین است نه دور. یلاحظ علیه: این مورد از

باب اجتماع مثلین هم نمی باشد. زیرا معنای موصله این نیست که مقدمه مرکب از دو چیز باشد: مقدمه و ذی المقدمه. موصله را ایشان اشتباه معنا می کنند زیرا موصله به این معنا است که مقدمه در مسیر ذی المقدمه قرار گیرد. به عبارت دیگر کلمه ی ایصال قید نیست بلکه عنوان مشیر است اشاره به این دارد که مقدمه باید در مسیر ذی المقدمه باشد نه اینکه ذی المقدمه مانند انقاذ خود جزء مقدمه باشد. الاشکال الخامس: التسلسل ما این اشکال را به سبب اینکه بسیار بی پایه است مطرح نمی کنیم. الاشکال السادس: اگر مقدمه ی موصله واجب باشد لازم می آید که وجوب منحصر به افعال تولیدیه شود و افعال تسببیه که بین مقدمه و ذی المقدمه چیزی به نام اراده ی مکلف واسطه است دیگر نمی تواند موصله باشد. یلاحظ علیه: از اشکال سوم جواب این اشکال نیز واضح می شود و آن اینکه مقدمه به معنای علت تامه نیست تا این اشکال وارد شود. این اشکالات همه اشکالات عامه بود نه اشکالات خاصه. خلاصه اینکه نوع اشکالاتی که به مقدمه ی موصله کرده اند واهی است. آقا ضیاء در بدایع الافکار اشکالات دیگری را هم مطرح می کند که ما از ذکر آنها صرفنظر می کنیم. معنای مقدمه ی موصله این است که مولی مقدمه را به این سبب می خواهد که ذی المقدمه اتیان شود و این مطلب بسیار واضحی است. مولی مقدمه ای را می خواهد که مکلف را به مطلوبش برساند و اگر مقدمه ای مکلف را به مطلوبش نرساند مولی هم نسبت به آن اراده ای ندارد تا آن را واجب کند. ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ ثمرات بحث می رویم.

ص: ۲۲۸

ثمره ی نزاع در مقدمه ی موصله ۹۱/۰۲/۲۵

Your browser does not support the audio tag.

بحث در مقدمه ی موصله است به این معنا که صاحب فصول معتقد است که مقدمه ای واجب است که مکلف صفت ایصال را ایجاد کند و به عبارت دیگر، صفت ایصال قید واجب می باشد و باید ایجاد شود. ثمره ی بحث: بعضی مانند محقق خراسانی گفته اند مطلق مقدمه واجب است و بعضی مانند شیخ انصاری گفته اند مقدمه به قصد توصل واجب می باشد و صاحب توصل فرمود: مقدمه با وصف ایصال واجب است. بعضی هم قائل شدند که مقدمه ی واجب، واجب نمی باشد. اکنون بحث در این است که ثمره ی این نزاع چیست؟ الثمره الاولی: اگر مقدمه منحصر به حرام باشد مثلاـ انسانی غرق می شود و مقدمه اش منحصر به عبور از زمین غصبی است در این حال مطابق چهار مبنای فوق، حکم اجتیاز فرق می کند: اگر مطلق مقدمه واجب باشد در این حال اجتیاز اگر به قصد تفریح هم باشد نه انقاذ، باز عبور از زمین غصبی حرام نبوده و حتی واجب خواهد بود. مطابق مبنای شیخ که مقدمه ای واجب است که قصد توصل داشته باشد در این حال اگر فرد چنین قصدی دارد، اجتیاز واجب می شود و الا اجتیاز بر حرمت خود باقی خواهد بود.صاحب فصول که قائل است مقدمه ی موصله واجب است می گوید: اگر فرد به قصد تفریح وارد زمین شود، عمل حرام مرتکب شده است. اگر به قصد انقاذ وارد شود ولی در اثناء از دنیا برود، عمل او ظاهرا واجب است ولی باطنا حرام می باشد. اگر وارد شود و انقاذ هم صورت بگیرد عمل او ظاهرا و باطنا واجب خواهد بود.اگر بگوییم مقدمه ی واجب شرعا واجب نیست در این حال عقل می گوید چون ضرورت ایجاب کرده است وارد زمین غصبی شوی به مقدار ضرورت باید به آن بسنده کنی (الضروریات تتقدر بقَدَرها) به نظر ما این ثمره قابل قبول است. الثمره الثانیه: در جایی که واجب مزاحم اهم باشد مثلا نماز با واجب اهمی مانند ازاله ی نجاست مزاحم شود بدین

گونه که اگر کسی وارد مسجد شود و ببیند مسجد آلوده است در این حال چون نماز واجب موسع است و وقتش هم باقی است و ازاله واجب مضیق است در این حال مضیق مقدم می شود. فرد مزبور که وارد مسجد شده است اگر ازاله نکند و مشغول نماز شود در این حال اگر مطلق مقدمه واجب باشد نماز فرد باطل است:ترک الصلاه مقدمه لفعل الازالهمقدمه الواجب واجب (به اینکه مطلق مقدمه واجب است یا مقدمه ی موصله کاری نداریم بنابراین ترک صلاه واجب خواهد بود.)اذا کان ترک الشیء واجبا ففعله حرام (امر به ترک نماز مقتضی نهی از نماز است.)الحرمه تقتضی البطلان بنابراین محقق خراسانی مطابق این چهار مقدمه باید قائل به بطلان نماز شود. اما اگر قائل به مبنای صاحب فصول شویم در این حال نماز فرد صحیح است زیرا ترک نماز، در این صورت مقدمه ی ازاله نمی باشد زیرا ترک در صورتی مقدمه خواهد بود که فرد اراده ی ازاله داشته باشد (و مقدمه اش موصله باشد) و فرض در این است که فرد ترک ازاله را اراده نکرده است. (بقیه ی مقدمات هم واضح است که دیگر جاری نمی شود یعنی وقتی ترک واجب نشد، فعلش حرام نخواهد بود و حرامی نیست تا اقتضای بطلان داشته باشد.) یلاحظ علیه: ما این مقدمات را قبول نداریم و ان شاء الله در مبحث ضد خواهیم گفت که ترک الصلاه مقدمه ی ازاله نمی باشد بلکه این دو از قبیل متقارنان هستند. ترک الصلاه مقارن با ازاله است نه مقدمه ی آن. شیخ انصاری این ثمره را به گونه ی دیگر رد می کند و محقق خراسانی نیز بر رد ایشان اشکال وارد می کند. هر دو در کفایه ذکر شده است که از جاهای پیچیده ی کفایه می باشد و توضیح آن در کتاب ارشاد و المحصول می باشد و ما دیگر متذکر آن نمی شویم. حال باز می گردیم به اول بحث که گفته بودیم در وجوب مقدمه شش قول وجود دارد که عبارت بود از: وجوب مطلق مقدمه، وجوب مقدمه ای که حین اراده ی ذی المقدمه باشد، مقدمه به شرط اراده ی ذی المقدمه واجب است، مقدمه به قصد توصل واجب است و مقدمه به قید ایصال واجب می باشد. القول السادس: علامه ی حائری و بعد از ایشان آیه الله بروجردی قائل اند بر: وجوب المقدمه حین الایصال ابتدا فرق این قول با قول پنجم را بررسی می کنیم: اولی از قبیل مشروطه است (مانند کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره ما دام کاتبا) و دومی از قبیل حینیه می باشد (مانند کل کاتب متحرک الاصابع بالضروره حین هو کاتب). فرق مشروطه با حینیه در این است که در اولی (ما دام کاتبا) قید محمول است که (متحرک الاصابع) می باشد. یعنی هر کاتبی متحرم الاصابع است مشروط به اینکه کاتب باشد. اما در دومی (حین هو کاتب) قید محمول نیست ولی با این حال در حکم قید است. یعنی هم قید نیست و هم در حکم قید است به این معنا که تحرک اصابع فقط در حین کتابت وجود دارد و در غیر آن وجود ندارد. مثلا- گاه می گویم: (رایت زیدا بشرط القیام) و گاه می گویم (رایت زیدا قائما.) در مثال دوم قائما قید نیست بلکه حال است ولی در عین حال، رویت من منحصر است به صورت قیام و غیر آن را شامل نمی شود. با این مقدمه به بیان قول ششم می پردازیم. علامه ی حائری معتقد است که مولی از افق بالا به مقدمه ها نگاه می کند. بعد می بیند یکسری مقدمه ها به ذی المقدمه چسبیده است ولی بعضی از آنها به آن متصل نیست. بعد می گوید: من مقدمه هایی را می خواهم که به ذی المقدمه چسبیده است ولی این ایصال قید واجب نیست تا قول صاحب فصول ثابت شود بلکه حال است. به عبارت دیگر ایصال عنوان مشیر است. (مثلا وقتی می گوییم عمامه به سر را باید اکرام کرد، در این حال عمامه به سر بودن قید نیست بلکه اشاره به عالم دارد) یلاحظ علیه: اولا ما فرقی بین قضیه ی مشروطه و حینیه قائل نیستیم. ثانیا: اینکه ایشان می فرماید: در خارج دو نوع مقدمه است یکی مقدمه ای که به ذی المقدمه متصل است و یکسری نیست. بعد می پرسیم: اینکه می گوید: تجب المقدمه حال الایصال قضیه ای خارجیه است یا قضیه ای حقیقیه؟ (قضایای خارجیه قضایایی است که مصداق آن هم اکنون در خارج موجود است. ولی قضایای حقیقه باشد یعنی چیزهایی که مصداق آن در آینده در خارج محقق می شود مانند وجوب حج بر مستطیع که در آینده هر مستطیعی را شامل می شود.) اگر قضیه ی خارجیه باشد یعنی این مقدمه ها در خارج

موجود است و به ذی المقدمه متصل است. اگر چنین باشد ایجاب آن تحصیل حاصل خواهد بود. و اگر قضیه حقیقیه باشد اشکال آن این است که مصداق این نوع قضایا در خارج موجود نیست از این رو چگونه مولی بین آنها موصله را از غیر موصله تمییز می دهد و مکلف از کجا بداند کدام یک از آنها موصله است تا واجب باشد. بنابراین چاره ای نیست مگر اینکه مولی ایصال را قید کند و بگوید که مقدمه ای واجب است که در مسیر ذی المقدمه قرار گیرد بنابراین باید قید ایصال را از حینیه در آورده آن را مشروطه کنیم و این همان کلام صاحب فصول می شود.

ص: ۲۲۹

قول ششم در وجوب مقدمه و ثمرات بحث ۹۱/۰۲/۲۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در قول ششم در مقدمه ی واجب است و آن اینکه مقدمه ای واجب است که در حال ایصال به ذی المقدمه باشد. مرحوم بروجردی، مرحوم آقا ضیاء عراقی، آیه الله خویی و قبل از آنها مرحوم آیه الله حائری به این قول قائل هستند. اینها قائل هستند مقدمه ی موصله واجب نیست بلکه مقدمه فی حال الایصال واجب می باشد. اینها چون نتوانستند اشکالات مقدمه ی موصله را جواب دهند از این رو به این قول قائل شدند از آن طرف هم دیدند که مقدمه ای که واجب نباشد به کار مولی نمی آید تا مولی آن را واجب کند بنابراین ناچار شدند قول ششم را انتخاب کنند. در توضیح این قول چند تقریب وجود دارد: تقریب اول را دیروز خواندیم که همان کلام محقق بروجردی بود که مولی به خارج نگاه می کند و می بیند مقدمات در خارج بر دو گونه اند برخی از آنها به ذی المقدمه می چسبد و بعضی نمی چسبد در میان آنها، آنهایی را که به ذی المقدمه می رسد را واجب کرده است زیرا آنهایی که به ذی المقدمه نمی رسد به کار مولی نمی آید تا آنها را واجب کند. البته ایصال در این حال قید نیست تا کلام صاحب فصول ثابت شود بلکه امری است خارجی و از باب قضیه ی حینیه می باشد. دیروز این تقریب را بررسی کردیم و اشکال آن را بیان کردیم. التقریب الثانی للمحق العراقی: ایشان تعبیری دارد به نام حصه. از نظر ایشان کلی طبیعی حصص مختلفی دارد. زید حصه ای است و عمرو حصه ی دیگر. کأنه انسان واحدی است شخصی و افراد حصص مختلف آن هستند (این همان نظریه ی رجل همدانی است). ایشان بر اساس این مبنا می فرماید: مولی به مقدمات نظر می افکند و می گوید: من حصه ای را می خواهم که با ذی المقدمه همراه باشد. (محقق خوئی هم عین همین عبارت را در محاضرات مطرح کرده است.) یلاحظ علیه: از اشکالی که به بیان محقق بروجردی مطرح کردیم اشکال این تقریب هم روشن می شود و آن اینکه عبارت (توأم بودن) قید است یا نه؟ اگر قید باشد که همان کلام صاحب فصول می شود و اگر قید نیست یعنی مطلق مقدمه واجب است. به بیان دیگر اینکه می گویید: مولی الحصه التوأمه را واجب کرده است آیا به صورت قضیه ی خارجیه است یا به صورت قضیه ی حقیقیه؟ اگر به شکل خارجیه باشد تحصیل حاصل می شود و اگر به شکل قضایای حقیقیه باشد در این صورت مقدمه مبهم است و توأمه با غیر توأمه بین آنها مشخص نیست بنابراین مولی ناچار است قید بیاورد و بگوید من آن مقدمه ای را می خواهم که با ذی المقدمه توأم و همراه باشد و این همان مقدمه ی موصله می شود که صاحب فصول قائل است. التقریب الثالث: للعلامه الحائری (مؤسس حوزه ی علمیه) تقریب ایشان دو مقدمه دارد. این دو مقدمه در کتاب درر ایشان وجود ندارد و امام قدس سره این دو مقدمه را از درس ایشان یادداشت کرده است. امام قدس سره

کتابی دارد به نام فوائد که چاپ نشده است و در آن این نظریه را ذکر کرده است. المقدمه الاولی: معلول نمی تواند مقید به علت شود زیرا معلول متأخر است و علت متقدم و معنا ندارد متأخر مقید به متقدم شود زیرا در تقیید باید هر دو هم زمان باشند. ولی در عین حالی که معلول مقید نیست ولی دایره اش از علت هم اوسع نمی باشد. مثلاـ من کبریتی را آتش زدیم و حرارتی از کبریت صادر شد. حرارت معلول است و آتش علت می باشد. در این حال حرارت نمی تواند مقید به آتشی باشد که در دست من است ولی در عین حال حرارات نمی تواند اوسع و اعم از آتش باشد یعنی نمی توان گفت این حرارت از این کبریت و کبریت دیگر تشکیل شده است. المقدمه الثانیه: در ایجاب مقدمه یک علت داریم و یک معلول. علت همان غایت است که ایصال به ذی المقدمه می باشد. معلول آن همان اراده ی مولی است. یعنی ایصال سبب می شود که مولی اراده کند و حکمی صادر نماید. اراده که معلول است مقید به ایصال که علت است نمی باشد ولی در عین اوسع از آن هم نمی تواند باشد یعنی اراده در محدوده ی ایصال قرار دارد و خارج از آن نمی تواند باشد. یلاحظ علیه: اولا: اینکه ایشان در مقدمه ی اول می فرماید: معلول نمی تواند مقید به علت باشد صحیح نیست. بله متأخر نمی تواند مقید به متقدم باشد ولی معلول و علت تقدم و تأخر زمانی ندارند و هر دو در یک زمان اتفاق می افتند (تقدم و تأخر آنها رتبی است نه زمانی) ثانیا: درست است که اراده ی مولی که مقدمه را اراده کرده است در شعاع ایصال است ولی آیا این به صورت قضیه ی خارجیه است یا به صورت قضیه ی حقیقیه و همان اشکال قبلی دوباره زنده می شود. فصل فی ثمرات وجوب المقدمه ما قبلا یک بار در ثمره بحث کردیم و علت اینکه دوباره بحث می کنیم این است که آن ثمرات مربوط به مقدمه ی موصله بود و اکنون ثمرات مطلق بحث مقدمه را مطرح می کنیم. بین این ثمرات یک ثمره ی خوب هست و بقیه ی ثمرات به کار نمی آید. ثمره ی اول: این ثمره خوب است و جنبه ی اصولی دارد. میزان در ثمره ی اصولی چیزی است که کبرا برای مسأله ای فرعیه قرار گیرد از این رو این ثمره کبرای مسأله ای فرعی قرار می گیرد. اگر مقدمه ی واجب واجب باشد در تمامی ابواب فقه هر جا به مقدمه رسیدیم باید بگوییم که وجوب شرعی دارد مثلا کسی می خواهد وضو بگیرد و آب ندارد، در این حال خریدن آب بر فرد واجب می باشد. ثمره ی دوم در مورد نذر است. مثلاـ فردی نذر کرده است که اگر به زیارت حضرت معصومه موفق شود واجبی را انجام دهد اگر مقدمه ی واجب واجب باشد به صرف شروع در مقدمه نذر ادا می شود زیرا مقدمه واجب است و به آن اتیان واجب صدق می کند و نذر وفا می شود. ولی اگر مقدمه واجب واجب نباشد فرد با شروع در مقدمه نذرش ادا نمی شود و حتما باید واجبی نفسی را بیاورد. یلاحظ علیه: بین وجوب مقدمه و بین وفا به نذر از نسب اربع عموم و خصوص من وجه وجود دارد بنابراین این ثمره در همه جا جاری نیست. توضیح ذلک: اگر کسی نذر کند که اگر به زیارت حضرت معصومه رود واجبی نفسی را بیاورد در این حال به هیچ وجه آوردن وجوب مقدمه موجب ادای نذر نمی شود زیرا وجوب مقدمه غیری است نه نفسی. در این صورت وجوب مقدمه هست ولی وفا به نذر وجود ندارد. گاهی هم عکس فرع قبلی است یعنی ممکن است وفاء به نذر باشد ولی مقدمه واجب نباشد مثلا کسی نذر کند که اگر به زیارت رود واجبی اعم از واجب شرعی یا عقلی را بیاورد در این حال اگر کسی بگوید مقدمه ی واجب، واجب شرعی نیست و وجوب عقلی دارد در این حال نذر اداء شده است ولی مقدمه واجب نمی باشد. بله گاهی هم جمع می شود مثلا کسی نذر می کند که اگر به زیارت حضرت معصومه برود واجبی شرعی اعم از نفسی و غیری را اتیان کند در این حال اگر مقدمه واجب شرعی باشد نذر ادا می شود. ان شاء الله فردا بقیه ی ثمرات وجوب مقدمه را بیان می کنیم.

ثمره ی بحث وجوب مقدمه ی واجب ۹۱/۰۲/۲۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمره ی وجوب مقدمه ی واجب است. یعنی اگر قائل شویم مقدمه ای واجب است چه ثمره ای دارد و اگر نباشد چه اثری بر آن مترتب است. در جلسه ی قبل دو ثمره را خواندیم و اکنون به بیان ثمرات دیگر می پردازیم: الثمره الثالثه: تعلق الاجر. مثلا من به کسی گفتم که برای من خانه ای را بسازد. او گود برداری کرد و شناژبندی کرد و من در اثناء پشیمان شدم. اگر مقدمه ی واجب واجب باشد و امر به شیء امر به مقدمه ی آن باشد من باید اجرت او را پرداخت کنم ولی اگر مقدمه ی واجب واجب نباشد و امر به شیء امر به مقدمه نباشد من ملزم به پرداخت اجرت نیستم. یلاحظ علیه: اولاـ همین که فرد به سبب امر مزبور شروع به کار کرد، صرف همان امر، ضمان آور است زیرا فرد کار را به سبب امر مزبور آغاز کرد. در کتاب متاجر آمده است که اگر کسی در کشتی بنشیند و کشتی سنگین باشد و من به صاحب مالی بگویم: مال خود را در دریا بینداز و او بیندازد به صرف همین امر من ضامن خواهم بود زیرا امر ضمان آور می باشد. ثانیا: در این ثمره بین مقدمات خارجیه و مقدمات داخلیه خلط شده است. ممکن است در مقدمات خارجیه آن مسائل پیش آید مثلاـ فردی قبل از شروع به بناء ساختمان، میخ و بیل و سایر وسائل را بخرد و بعد آمر پشیمان شود. ولی در مقدمات داخلیه (مانند خواندن حمد در نماز) دیگر چنین کلامی جاری نیست زیرا صرف گودبرداری، شناژبندی و غیری همه از باب بناء بیت است و از باب مقدمات داخلیه می باشد و داخل در امر قرار دارد. الثمره الرابعه: حرمه اخذ الاجره علی المقدمه الواجبه اگر بگوییم امر به شیء امر به مقدمه است کسی نمی تواند بر مقدمات واجبه اجرت بگیرد. توضیح ذلک: مثلا غسل میت مقدماتی دارد مانند هیزم آوردن و آب گرم کردن. اگر امر به غسل دادن میت امر به مقدمه باشد در این حال چون مقدمه واجب است نمی توان برای آن اجرت گرفت ولی اگر چنین باشد می توان برای مقدمه اجرت دریافت کرد. یلاحظ علیه: این ثمره باطل است زیرا واجب یا توصلی است که قصد قربت در آن شرط نیست یا تعبدی که قصد قربت در آن شرط است. واجب توصلی هم بر دو قسم است نوعی از آن هم به شکلی هست که اسلام خواسته است این کار در خارج مجانا انجام گیرد مانند دفن و کفن و غسل میت. اینها از واجبات کفایی هستند. حکمت عدم جواز اخذ اجرت هم برای این است که اسلام می خواهد احترام میت محفوظ باشد و کسی به سبب عدم وجود اجرت از زیر بار این کارها کنار نرود. نوعی از آن هم به گونه ای است که اسلام در مورد اخذ پول لاـ بشرط است مانند خیاطی، نانوایی، طبابت و غیره که همه از واجبات کفایی است ولی اسلام نه دستور داده است کسی اجرت بگیرد و نه دستور داده است کسی اجرت نگیرد. اما ثمره ی مزبور در قسم اول از واجبات توصلی جاری نمی شود زیرا برای انجام آن نباید پول گرفت چه مقدمه واجب باشد و چه نباشد. اما قسم دوم نیز چون مطلقا می توان اجرت گرفت باز ثمره ی مزبور جاری نمی شود و فرقی ندارد مقدمه واجب باشد یا نه. و تعبدی هم خود بر سه قسم است: قسم اول واجباتی هستند که بر خود اجیر واجب هستند نه بر کس دیگر مثلا فرد خودش جنب شده است و باید آب تهیه کند. واضح است که بحث اجرت در اینجا معنا ندارد. قسم دوم واجباتی هستند که بر دیگری واجب است و فرد مزبور می خواهد اجیر آنها شود و آن را انجام دهد. این خود بر دو قسم است: اول جایی است که واجب مزبور عبادی مالی است مانند حج که فرد به حج نرفته است و من از طرف او حج را به جا می آورم. در این حال مسلم است که چه مقدمه ی واجب واجب باشد یا نباشد در هر حال ماهیت این واجب عبادی مالی است و باید به من پول دهند. بر این اساس وقتی امام صادق هنگامی که می خواست کسی را از طرف فرزندش اسماعیل برای حج نائب بگیرد سی درهم به او داد. فتیعین القسم الاخیر و آن واجبی است که بر غیر واجب است ولی

عبادی محض است مانند کسی که پدرش فوت کرده و خودش نمی تواند نمازهای پدر را بخواند در نتیجه کسی را اجیر می کند که نماز را بخواند. در اینجا ممکن است ثمره ی مزبور جاری شود. اما با این حال می گوییم: این ثمره هم باطل است زیرا شیخ انصاری در متاجر برای صلوات استیجاریه هفت طریق معرفی می کند و مهم آن همانی است که در کفایه آمده است و آن اینکه طلبه پول می گیرد تا قربه الی الله نماز بخواند و پول از باب داعی بر داعی می شود. یعنی پول سبب می شود که من به خاطر خدا نماز را بخوانم. به عبارت دیگر اگر مقدمه هم واجب باشد هرچند نمی توان برای آن پول گرفت زیرا عمل باید برای خدا باشد نه برای اجرتی که دریافت شده است ولی راه حل آن این است که اجرت داعی می شود که من بداعی تقرب، واجب مزبور را انجام دهم. بنابراین ثمره ی چهارم هم از کار افتاد و در تمام صور یا می شود پول گرفت و یا نمی شود و منوط به وجوب مقدمه و عدم آن نیست. نکته: ما در صلوات استیجاری غیر از نظر داعی بر داعی که در کفایه است نظر دیگری داریم و آن اینکه همه ی علماء می گویند که اخذ الاجره علی الاذان حرام است و یا اینکه در متاجر آمده است اخذ الجعل للقضاء حرام و حال آنکه همه ی قاضی های دنیا حقوق دارند و حتی امام علی علیه السلام در نامه اش به مالک اشتر می فرماید: (ثُمَّ أَكْثِرْ تَعَاهُدَ قَضَائِهِ وَ افْسَحْ لَهُ فِي الْبَذْلِ مَا يُزِيلُ عِلَّتَهُ وَ تَقِلُّ مَعَهُ حَاجَتُهُ إِلَى النَّاس) یعنی قاضی را از نظر مالی بی نیاز کن تا طمع در مال دیگری نداشته باشد. جمع آن این است که مؤذن و یا قاضی احتیاج به زندگی کردن دارد ولی فقیه می گوید: این مبلغ را بگیر تا زندگی ات تأمین شود و وقتی تأمین شد به وظیفه ی خود عمل کن. بنابراین او برای پول کار انجام نمی دهد بلکه پول می گیرد و وقتی خیالش راحت شد به وظیفه ی واجب خود می پردازد. در مسأله ی نماز استیجاری هم همین راه حل وجود دارد. الثمره الاخیره: اگر مقدمه واجب واجب باشد، اگر کسی دو مقدمه را ترک کند فاسق می شود زیرا وجوب یک مقدمه گناهی است صغیره و اگر دومی را هم که صغیره ی دیگری است ترک کند چون صغیره را تکرار کرده است تبدیل به گناه کبیره می شود و فاسق می گردد. بنابراین اگر کسی برای نماز نه وضو بگیرد و نه مانع را از دست خود برطرف کند فاسق می شود. محقق خراسانی در کفایه این ثمره را رد می کند و می گوید: با ترک مقدمه ی اول وجوب ذی المقدمه بالعصیان ساقط می شود و نوبت به ترک مقدمه ی دوم نمی رسد. توضیح ذلک: واجب به سه طریق ساقط می شود:بالامتثالبانتفاء الموضوع (میتی را می خواستم غسل دهم، سیلی آمد و جنازه ی او را برد)بالعصیان (نماز نخواندم تا وقت گذشت) درس اخلاقی: گفتیم نفس مراتبی دارد. یک مرتبه از آن نفس اماره است که آن را بحث کردیم. مرتبه ی دیگر نفس لوامه است که فرد گنهکار بعد از گناه از آن پشیمان می شود. البته به شرط اینکه در قلب او نقطه ی سفیدی وجود داشته باشد و الا پشیمان نخواهد شد. مرحله ی سوم مرحله ی نفس مطمئنه است. در تعریف نفس مطمئنه می گویند که نفس مطمئن باشد آنچه از خدا به او می رسد روی حساب و کتاب است. صاحب چنین نفسی بر مقدرات خداوند اعتراض نمی کند. این نفس اگر به مقام اطمینان برسد راضی به قضای حق خواهد بود و از آن طرف خداوند هم از او راضی خواهد بود. بنابراین راضیه صفت نفس است ولی مرضیه هرچند صفت دیگر نفس است ولی به خدا بر می گردد یعنی این نفس مورد رضایت خداوند است هر سه صفت در این آیه آمده است. (يا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي إِلى رَبِّكِ راضِيَةً مَرْضِيَّه) حال که فرد به این مقام رسید خداوند به او می فرماید: (فَادْخُلِي فِي عِبادِي وَ ادْخُلِي جَنَّتِي) یعنی برو در ردیف بندگان من باش و در بهشت من داخل شد. امام باقر علیه السلام نشسته بود که جابر داخل شد. امام به او فرمود: ای جابر از چه چیزی خوشت می آید: از پیری یا جوانی، او گفت: پیری. فرمود: از سلامتی یا مریضی؟ پاسخ داد: مریضی، فرمود: از ثروت یا فقر؟ پاسخ داد از فقر. امام علیه السلام از او پرسید: چرا چنین می گویی؟ جابر در جواب عرض کرد: در این صورت دیگر گناه نمی کنم ولی اگر جوان و سالم و ثروتمند باشم ممکن خدا را عصیان کنم. امام علیه السلام در پاسخ داد ما چنین نیستیم. ما در هر حال

راضی به همان هستیم که خدا برای ما می پسندد چه صحت باشد و چه بیماری و چه ثروت و یا فقر. ما در تقدیر خداوند دخالت نمی کنیم.

ص: ۲۳۱

ثمره ی بحث مقدمه ی واجب ۹۱/۰۲/۳۰

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ثمرات وجوب مقدمه است. (بحث در وجوب مقدمه علی جمیع الاقوال است و اینکه چه نوع مقدمه ای واجب است برای ما فرقی ندارد. این ثمرات در هر نوع مقدمه ای که واجب است جاری است.) الثمره السادسه: اگر قائل به وجوب مقدمه شویم صغری (و موضوع) برای باب اجتماع امر و نهی درست می شود. باب اجتماع امر و نهی این است که در یک مورد امر صادر شده است و در مورد دیگری نهی و بین این دو عموم و خصوص من وجه است. مثلاً مولی فرموده است صل و بعد فرموده است لا تغصب. حال گاه نماز هست و غصب نیست و گاه غصب هست ولی نماز نیست ولی در یک مورد این نماز در زمین غصبی واقع می شود. اصولیین گاه می گویند که اینها قابل جمع شدن هستند که به آنها اجتماعی می گویند. این دسته می گویند فرد هم کار حرام انجام داده است و هم نمازش صحیح است و گاه می گویند: اینها قابل جمع نیستند که به آنها امتناعی می گوییم. این دسته می گویند آنی که اهم است ثابت می شود و دیگری کنار می رود. اگر نماز اهم است دیگر غصبی در کار نیست و اگر غصب اهم است دیگر نمازی در کار نمی باشد. (محقق خراسانی امتناعی است) با این بیان ثمره ی ششم می گوید: اگر مقدمه ی واجب واجب باشد موضوع برای بحث اجتماع ایجاد می شود به این بیان که مولی می گوید: تجب المقدمه و بعد می گوید: لا تغصب. این دو در وضو گرفته با آب غصبی و یا با مرکب غصبی به حج رفتن با هم جمع می شوند. اگر مقدمه واجب باشد، امری داریم به نام تجب المقدمه و نهیی داریم که با آن امر جمع می شود. بله اگر مقدمه ی واجب واجب نباشد دیگر موضوعی برای مسأله ی اجتماع امر و نهی پدید نمی آید و قد اشار المحقق الخراسانی الی تلک الثمره فی قوله: اجتماع الوجوب و الحرمه اذا قیل بالملازمه فیما اذا کانت المقدمه محرمه فیبتنی علی جواز اجتماع الامر و النهی و عدمه بخلاف ما لو قیل بعدمها ثم ان المحقق الخراسانی رد هذه الثمره بوجوه ثلاثه: الاشکال الاول: قبل از بیان این اشکال باید ببینیم بین باب اجتماع امر و نهی و بین باب نهی در عبادات (مانند لا تصل فی الحمام) چه فرقی است؟ فرق در این است که هر گاه بین امر و نهی عموم و خصوص من وجه برقرار شود آن از باب اجتماع امر و نهی است مانند صل و لا تغصب. ولی اگر بین امر و نهی عموم و خصوص مطلق باشد آن از باب نهی در عبادات می شود. مانند صل و لا تصل فی الحمام در اینجا هر کجا صلاه فی الحمام است، صلاه هم هست ولی می شود جایی صلاه باشد ولی در حمام نباشد. اذا علمت هذا محقق خراسانی می گوید: اگر قائل به وجوب مقدمه شویم موضوع برای نهی در عبادات درست می شود نه برای باب اجتماع امر و نهی. به این بیان که مولی وقتی می گوید: تجب المقدمه در این حال مقدمه حیثیت تعلیلیه است. یعنی مقدمه فی نفسها موضوع نیست بلکه علت حکم می باشد. بنابراین حکم روی علت مستقر نمی شود و روی معلول می رود. بنابراین مقدمه، موضوع برای وجوب نیست بلکه علت وجوب است. موضوع وجوب همان الوضوء بالماء المغصوب می باشد. به عبارت دیگر موضوع خودش مقدمه نیست بلکه مصداق مقدمه است که همان وضو می باشد. با این بیان بین وجوب وضو با آب غصبی و

حرمت غصب عموم و خصوص مطلق است. (همان طور که در صل و لا تصل فی الحمام اولی عام و دومی خاص است در لا تغصب و توضا بالماء المغصوب اولی عام و دومی خاص می باشد.) عبارت محقق خراسانی در کفایه چنین است: فیکون واقع المسئله هکذا: لا تغصب و توضا بالماء المغصوب فتکون النسبه بین متعلق الامر و النهی عموما و خصوصا مطلقا. یلاحظ علیه: اینکه محقق خراسانی می فرماید: مقدمه، جنبه ی علیت دارد و خودش موضوع نیست (یعنی حیثیت تقییدیه نیست بلکه تعلیلیه است) کلام صحیحی است. ولی اشکال ایشان در این است که مصداق مقدمه را وضو با آب غصبی دانست و حال آنکه مصداق مقدمه دو چیز است: وضو با آب غصبی و وضو با آب مباح. حال که مصداق مقدمه دو چیز است پس بینهما (لا تغصب و توضا) عموم و خصوص من وجه جاری است. مولی نگفته است: توضا بالماء المغصوب تا بین آنها عموم و خصوص مطلق باشد. بله من فعلا به ماء مغصوب مبتلا هستم ولی مولی نفرمود که با آب مغصوب وضو بگیرم. الاشکال الثانی للمحقق الخراسانی: ایشان در کفایه می فرماید: و ثانیا: لا ـ یکاد یلزم الاجتماع اصلا لاختصاص الوجوب بغیر المحرَّم فی غیر صوره الانحصار به و فیها اما لا وجوبا للمقدمه لعدم وجوب ذی المقدمه لاجل المزاحمه و الا لا حرمه لها ذلک. ایشان در این اشکال اصلا اجتماع را زیر سؤال می برد (بر خلاف قبلی که اجتماع را قبول کرد ولی گفت از باب نهی در عبادات می باشد.) ایشان در این اشکال می فرماید: کسی که وضو می گیرد: یا آب او منحصر در ماء غصبی است و یا نیست. اگر منحصر نیست بین دو آب که یکی غصبی است و یکی مباح وجوب روی آب مباح رفته است ولی اگر آب منحصر به غصبی باشد در آن هم اجتماع نیست زیرا مولی یا نماز را اهم می داند که در این حال مقدمه، حرام نمی باشد و یا غصب را اهم می داند که در این حال اصلا وضو واجب نیست. یلاحظ علیه: در صورت انحصار آنچه گفتید صحیح است ولی آنچه در صورت غیر انحصار گفتید که قائل شدید مقدمه ی واجب همان آب مباح است را قبول نداریم زیرا دلیل توضا مطلق است و هر دو آب را شامل می شود. همچنین لا ـ تغصب مطلق می باشد و هم غصب در آب وضو را شامل می شود و هم غیر آن را. از این در مورد اجتماع تزاحم بین امر و نهی پدید می آید. الاشکال الثالث للمحق الخراسانی: ایشان در کفایه می فرماید: و ثالثا: ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمه المحرمه و عدمه اصلا. ان شاء الله فردا این اشکال را توضیح می دهیم.

ص: ۲۳۲

ثمرات بحث مقدمه ی واجب و تأسیس اصل ۹۱/۰۲/۳۱

Your browser does not support the audio tag.

بحث در ثمره ی ششم است که عبارت است از اینکه: اگر قائل به وجوب مقدمه شویم صغری (و موضوع) برای باب اجتماع امر و نهی درست می شود. محقق خراسانی به این ثمره سه اشکال وارد کرده است. دو اشکال اول را دیروز مطرح و رد کردیم اما اشکال سوم ایشان اشکال خوبی است: الاشکال الثالث للمحقق الخراسانی: ایشان در کفایه می فرماید: و ثالثا: ان الاجتماع و عدمه لا دخل له فی التوصل بالمقدمه المحرمه و عدمه اصلا. به نظر ما عبارت (ان الاجتماع و عدمه) صحیح نیست بلکه باید می فرمود: ان وجوب المقدمه و عدمها لیس لها تأثیر فی الحکم الشرعی. یعنی اصلا وجوب مقدمه و عدمه تأثیری در غرض از ایجاب مقدمه ندارد. زیرا واجب بر سه قسم است: گاهی واجب، توصلی است که قصد قربت در آن شرط نیست مانند کفن و دفن میت. گاهی واجب تعبدی است و باید به قصد قربت آورده شود. در این صورت اگر امر و نهی جمع شود (مانند وضو با

آب غصبی) در این صورت باید به مبنای خود در مبحث اجتماع امر و نهی مراجعه کنیم. اگر امتناعی شدیم (غالبا امتناعی ها نهی را مقدم می کنند) در این صورت اگر نهی را مقدم کنیم، اصلا مقدمه ی مزبور وجوبی ندارد. اما اگر اجتماعی شدیم و گفتیم در مورد مزبور هم وجوب هست و هم نهی در این حال مرکب امر و نهی دو چیز جداگانه می شود در این صورت صحت مقدمه از دو راه ثابت می شود: راه اول این است که بگوییم مقدمه واجب است و چون واجب است صحیح می باشد. راه دیگر این است که بگوییم وضو را می آورم چون ملاک مقدمیت در آن وجود دارد (هرچند واجب نباشد.) بنابراین حتی اگر مقدمه واجب نباشد باز راه برای تصحیح آن وجود دارد. بنابراین وجوب مقدمه امری کاملا مهمل و بی اثر خواهد شد. مثالی دیگر: در بحث ضد اگر کسی اول وقت وارد مسجد شود و ببیند گوشه ای از مسجد نجس است چون وجوب ازاله مضیق و اهم می باشد باید نماز را رها کرد و به ازاله پراخت. از این رو نماز خواندن باطل می باشد. محقق خراسانی در اینجا می فرماید: هرچند وجوب نماز ساقط است ولی ملاک در نماز مزبور وجود دارد به این بیان که این نماز با نماز دیگری که در مسجد طاهر خوانده شود در ملاک مساوی است از این رو حتی اگر امر به صلاه نباشد به سبب وجود ملاک می توان نماز را تصحیح کرد. الثمره السابعة: فی الطهارات الثلاث وقت نماز داخل شده است و فرد می خواهد وضو بگیرد. اگر مقدمه ی واجب واجب باشد من می توانم وضو را به عنوان وجوب غیری بیاورم. (حتی مطابق مبنای امام قدس سره قبل از وقت هم می توان به نیت وجوب غیری وضو گرفت به این بیان که هرچند وجوب مقدمه تابع وجوب ذی المقدمه است ولی از آن ناشی نیست وجوب مقدمه برای خودش مبادی دارد که بر اساس آن مقدمه می تواند وجوب غیری داشته باشد ان قلت: امر غیری نمی تواند مقرب باشد زیرا امری مقرب است که متعلق آن محبوب مولی باشد. مقدمه فی نفسه محبوب مولی نیست و جنبه ی وسیله بودن دارد، آنی که محبوب مولی است ذی المقدمه است. قلت: ما در تقرب دنبال محبوبیت و عدم آن نیست بلکه تابع حرکتی هستیم که الهی باشد. همین که فرد برای نماز تیمم می کند و یا وضو می گیرد این حرکت نفسانی نیست بلکه الهی می باشد و همین مقدار در تقرب کافی می باشد. این هفت ثمره مربوط به وجوب اصل مقدمه بود نه خصوص مقدمه ی موصله فصل فی تأسیس الاصل: اگر در ادله ی آینده ادله ی اجتهادیه دال بر وجوب مقدمه ی واجب بود و یا عدم آن مشکلی نیست ولی اگر از ادله ی اجتهادیه نتیجه ای نگرفتیم اصلی که در این مقام تأسیس می کنیم به کار می آید. از این رو باید دید که در صورت شک از اصول اربعه ی عملیه کدام یک جاری می شود: محقق خراسانی قائل است در ما نحن فیه اصلی جاری نمی شود: البیان الاول: اصل جاری نیست چون بحث ما در مسائل اصولیه است و در مسائل اصولیه جای برائت، اشتغال و احتیاط و تخییر نیست. لاجرم فقط باید استصحاب جاری شود که آن هم نمی تواند جاری شود زیرا استصحاب در جایی است که مستصحب دو طرف وجود داشته باشد مثلا نمی دانم وضو دارم یا نه. ولی در ما نحن فیه احدی التعلق است یعنی اگر واقعا بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه ملازمه باشد از ابتدا تا انتها در هر زمان این ملازمه وجود دارد و اگر ملازمه نیست در همه ی احوال و ازمان ملازمه نیست بنابراین در هر دو صورت قابل نقض نمی باشد. مثلا ملازمه بین زوجیت و اربعه از همین قسم است که ملازمه چه باشد و چه نباشد قابل نقض نمی باشد. استصحاب در این موارد جاری نمی باشد. البیان الثانی: استصحاب مزبور (اصاله عدم الملازمه بین وجوب ذی المقدمه و وجوب المقدمه) مثبت می باشد و محقق خراسانی قائل است متیقن غیر از مشکوک است لان المستصحب قضیه سالبه محصله و القضیه المشکوکه موجبه معدوله المحمول. به این بیان که مستصحب سالبه ی محصله و از باب سلب موضوع می باشد یعنی وقتی زمین و زمان خلق نشده بود و نماز واجب نبود مقدمه اش هم واجب نبود (از باب سالبه به انتفاء موضوع) ولی مشکوکه در مورد چیزی است که نماز واجب است و نمی دانیم مقدمه اش واجب است یا نه. ان شاء الله این بیان را در جلسه ی بعد مفصل تر توضیح خواهیم داد.

تأسیس اصل در مسئله ۹۱/۰۳/۰۱

.Your browser does not support the audio tag

بحث در این بود که اصل در مسأله ی مقدمه ی واجب چیست؟ (تأسیس اصل در صورتی کاربرد دارد که در آینده از ادله ی اجتهادیه نتوانیم حکمی را به دست آوریم و الا این بحث لغو خواهد بود.) اصل گاهی در مسأله ی اصولیه جاری می شود و گاهی در مسأله ی فقهیه. مراد از مسأله ی اصولیه همان ملازمه بین وجوب مقدمه و وجوب ذی المقدمه. یعنی اگر مولی ذی المقدمه را واجب کرد آیا این کار ملازمه با وجوب مقدمه دارد یا نه. اگر در ملازمه اصل جاری کردیم می گویند: این از باب اجرای اصل در مسأله ی اصولیه است ولی اگر ما اصل را در وجوب وضو جاری کنیم این از باب اجرای اصل در مسأله ی فقهیه می باشد. فههنا بحثان: بحثی در مسأله ی اصولیه و بحثی در مسأله ی فقهیه. اما البحث الاول: فی جریان الاصل فی المسئله الاصولیه به سبب وجود دو اشکال در این مورد نمی شود اصل جاری کرد: الاشکال الاول: ملازمه و عدم ملازمه چیزی نیست که شک پذیر باشد اگر ملازمه از اول بوده الآن هم هست و اگر از اول نبوده الآن هم نمی باشد. اصل استصحاب در جایی پیاده می شود که شک پذیر باشد مانند شک در اینکه آیا من وضو دارم یا نه. استصحاب در جایی است که بقاء قابلیت شک داشته باشد ولی در ما نحن فیه قابلیت شک وجود ندارد مانند زوجیت برای اربعه که شک پذیر نیست. به بیان دیگر استصحاب در جایی جاری است که بقاء قابل نقض باشد و بتوان بقاء را از حدوث جدا کرد. ان قلت: این اشکال در جایی است که مستصحب امر وجودی باشد. (مانند ملازمه) و حال آنکه مستصحب امر وجودی نیست بلکه عدمی می باشد. یعنی روزی بود که خداوند نماز را واجب نکرده بود و در آن زمان بین وجوب نماز و وجوب وضو نبوده است. ملازمه در آن زمان نبود چون موضوع وجود نداشت. بعد که رسول خدا (ص) آمد نماز واجب شد و نمی دانیم آن عدم ملازمه که در ازل بود تبدیل به ملازمه شد یا نه در این حال همان عدم ملازمه در ازل را استصحاب می کنیم. قلت: در این صورت متیقن سالبه ی محصله به انتفاء موضوع می باشد و قضیه ی مشکوکه ی ما موجبه ی معدوله است. بنابراین بین قضیه ی متیقنه و مشکوکه وحدت نیست و حال آنکه در استصحاب شرط است بین قضیتین وحدت باشد. سالبه ی محصله یعنی لیس زید بقائم (زیرا زید هنوز متولد نشده است و از باب سالبه به انتفاء موضوع می باشد) ولی موجبه ی معدوله در جایی است که موضوع وجود دارد و از آن چیزی را نفی می کنیم و اما اجرای آن در ما نحن فیه: قضیه ی متیقنه سالبه ی محصله است یعنی لم تکن الصلاه واجبه (در زمانی که هنوز بشر خلق نشده بود) فلم تکن ملازمه بین الوجوبین. این قضیه ی یقینا صادق است. ولی قضیه ی مشکوکه موجبه ی معدوله است یعنی کانت الصلاه واجبه و لم تکن الملازمه بین الوجوبین. این استصحاب در یک صورت یا حالت سابقه ندارد و در صورت دیگر که حالت سابقه دارد اثر شرعی ندارد. اولی حالت سابقه دارد (سابقا قبل از زمان حضرت آدم نه نماز بود و نه ملازمه بین الوجوبین) ولی اثر شرعی ندارد زیرا اصلا در آن زمان نمازی نبود تا اثری شرعی بر آن بار باشد. دومی که اثر شرعی دارد حالت سابقه ندارد زیرا باید زمانی را پیدا کنیم که در آن نماز واجب باشد و ملازمه نباشد تا بتوانیم آن را استصحاب کنیم که چنین زمانی در سابق وجود ندارد. الاشکال الثانی: الترتب بحکم العقل لا بحکم الشرع ان شاء الله در بحث استصحاب خواهیم گفت که: یشترط فی فی الاستصحاب ان یکون المستصحب اما اثرا شرعیا او موضوعا لاثر شرعی. مثلا گاهی من وجوب نماز جمعه را استصحاب می کنیم در این صورت مستصحب حکمی شرعی است. و گاهی کریت را

استصحاب می کنیم. در این حال کریت موضوع برای اثر شرعی است یعنی اذا غسل به النجس یکون طاهرا. این شرط در ما نحن فیه موجود نیست زیرا اگر بخواهیم با استصحاب ملازمه را ثابت کنیم. ملازمه نه حکم شرعی است (ملازمه هیچ یک از احکام خمسه نیست) و نه موضوع برای حکم شرعی می باشد. ان قلت: اگر ملازمه با استصحاب ثابت شود، این ملازمه خود موضوع برای ملازمه ی دیگر می شود و هو الملازمه بین کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. به این معنا که اگر عقل گفت ملازمه هست، حکم شرعی هم استنباط می شود یعنی وضو هم مقدمه واجب است زیرا هرچیزی که عقل به آن حکم کند شرع هم به آن حکم می کند. قلت: اشتباهی که در کلام شما است در این است که ملازمه ی دوم خود، حکم عقل است و حکم شرعی نیست زیرا عقل می گوید: کل ما حکم به العقل حکم به الشرع. الی هنا تم الکلام فی المسئله الاصولیه. اما جریان الاصل فی المسئله الفقهیه: اکنون بحث دیگر در ملازمه نیست بلکه سخن در وجوب وضو یا وجوب نصب سلم است. اصولی که در ما نحن فیه جاری می شود سه چیز است: برائت عقلی از وجوب وضوبرائت شرعی از وجوب وضواستصحاب عدم وجوب وضو اما برائت عقلی: برائت عقلی همان عقاب بلا بیان است و عقل می گوید چون این کار قبیح است و شارع مقدس هم وجوب وضو را نگفته است بنابراین اگر بخواهد به سبب ترک وضو ما را عقاب کند امر قبیحی را مرتکب شده است. یلاحظ علیه: ترک مقدمه هرگز عقاب ندارد. برائت عقلی در جایی جاری می شود که ترکش عقاب داشته باشد و فرد اگر وضو نگیرد فقط به سبب ترک نماز عقاب می شود نه به سبب ترک وضو و ترک نماز. اما برائت شرعی: برائت شرعی همان حدیث رفع است (رفع عن امتی ما لا یعلمون) وجوب مقدمه هم از ما لا یعلمون می باشد. یلاحظ علیه: این برائت نیز جاری نیست زیرا یشترط فی جریان البرائه الشرعیه وجود الکلفه فی الایجاب و الامتنان فی رفع الایجاب. یعنی در برائت شرعی شرط است که ایجاب یک چیز ایجاد کلفت و زحمت کند و رفع آن منت داشته باشد. مثلا شک می کنم آیا دعا عند رؤیه الهلال جایز است یا نه در این حال اگر برائت جاری نشود تکلیف مزبور زحمتی برای مکلف به دنبال دارد و اگر رفع شود منتی برای او ایجاد می کند. این مختص به واجبات نفسی است اما وجوب مقدمه که غیری است چنین نیست زیرا وجوبش زحمت زا نیست به سبب اینکه من می توانم آن را ترک کنم و ترک آن عقاب ندارد (عقاب به سبب ترک ذی المقدمه است نه ترک مقدمه) از طرف دیگر رفع آن نیز امتنانی در بر ندارد زیرا اگر شارع وجوبش را رفع کند، عقل حکم می کند که باید اتیان شود و الا ذی المقدمه از دست می رود. بنابراین برائت شرعیه نیز جاری نمی شود. من هنا یعلم حکم الاستصحاب: استصحاب عدم وجوب وضو نیز جاری نمی شود زیرا اگر جاری شود باید بگویم: قبل از شریعت اسلام وضو واجب نبود، حال بعد از شریعت نمی دانم وضو وجوب شرعی دارد یا نه. همان عدم وجوب را استصحاب می کنم. این استصحاب نیز بی فایده است زیرا اگر استصحاب عدم وجوب وضو جاری شود نتیجه ای در بر نخواهد داشت زیرا حکم عقل می گوید: حتی اگر شرعا واجب نباشد باید عقلا وضو گرفت زیرا اگر وضو نگیری نماز از دست می رود. ثم ان لصاحب الکفایه اشکالین فی المقام فی جریان الاستصحاب که ان شاء الله در جلسه ی بعد آن را مطرح می کنیم.

ص: ۲۳۴

تأسیس اصل در مقدمهٔ واجب ۹۱/۰۳/۰۲

بحث در تأسیس اصل در مسألۀ مقدمۀ واجب است. گفتیم گاه اصل را در مسألۀ اصولیه جاری می کنند و گاه در مسألۀ فقهی. در مسألـۀ فقهی یکی از سه اصـل جـاری می شود. برائت عقلی، برائت شـرعی و استصـحاب. (احتیاط در این مورد جاری نمی شود زیرا احتیـاط مربوط به علم اجمـالی است) اجرای هر سه اصـل را بررسـی و رد کردیم. محقق خراسـانی بین این سه اصـل استصحاب عدم وجوب مقدمه را جاری می داند و بعد دو اشکال را بر اجرای آن مطرح می کند و بعد از آنها جواب می دهد. (البته مـا اصـل این استصـحاب را جـاری نمی دانیم) الاشـکال الاول: گفته شـده است که یشترط فی المستصـحب ان یکون اما حکما شـرعیا او موضوعا لحکم شـرعی. (این را در جلسۀ قبل توضـیح دادیم) در ما نحن فیه مستصحب که عدم الوجوب (عدم وجوب مقدمه) نه حکم شـرعی است و نه موضوع برای اثر شرعی می باشد. بعد ایشان در مقام جواب بر می آید و می فرماید: ایشـان در بیـان این اشـکال دو اصـطلاح فلسـفی که محقق خراسـانی به کـار می برد را بایـد توضـیح دهیم. ایشان گاه از جعل بالـذات سـخن می گویـد مانند جعل الاربعه و گاه از جعل بالعرض مانند جعل زوجیت (لازم الماهیه جعل بالعرض می باشد به این معنا که کسـی که دو اتاق می سازد در این حال لازم نیست هم برای ساختن دو اتاق از بنا کمک بگیرد و هم برای ساختن زوجیت آن، وقتی دو اتـاق سـاخته می شود زوجیت در کنـار آن است و دیگر احتیـاج به جعل مسـتقل دیگری نـدارد.) محقق خراسانی می فرمایـد: در استصـحاب لازم نیست مستصـحب جعل بالـذات داشـته باشد بلکه اگر جعل بالعرض هم داشـته باشـد کـافی است. جعـل بـالعرض به این معنـا است که عمل ارتباطی به شـرع داشـته باشـد و اینگونه نباشـد که با شـرع بیگانه باشـد. بنابراین همین که مستصـحب با شارع یک رابطه داشته باشد کافی است. بنابراین همانطور که فعل (وجوب، حرمت، استحباب، کراهت و ابـاحه) بـا شـرع ارتبـاط دارد عـدم آنهـا هم نوعی بـا شـرع مرتبط می باشـد. به بیان دیگر همین مقـدار که شارع می توانست واجب کنـد ولی نکرد، در ارتبـاط بـا شـرع کـافی است. بنـابراین عـدم ملازمه می توانـد بـا حکم شارع مرتبط باشـد. الاشـکال الثانی: هنگام اجرای استصـحاب عـدم الوجوب (ماننـد استصـحاب عـدم وجوب وضو) احتمال دارد بین لازم و ملزوم جـدایی بیفتـد و همـانطور که تفکیـک قطعی بین لازم و ملزوم محال می باشـد تفکیک احتمالی نیز محال است. مثلا تفکیک قطعی و احتمـالی بین اربعه و زوجیت محـال می باشـد. اگر دو چیز لازم و ملزوم شدنـد، تفکیک بین آنها بای نحو کان محال می باشـد. با این بیان اصل اشـکال چنین است: وجوب مقـدمه از لوازم وجوب ذی المقدمه می باشد و اگر ذی المقدمه واجب باشـد محـال است وجوب مقـدمه را از آن جـدا کرد و ما اگر استصـحاب عـدم جاری کنیم تفکیک احتمالی بین لازم و ملزوم پیش می آید (و احتمال ملازمه هم می رود) و همانطور که گفتیم احتمال عدم ملازمه هم مانند یقین به عدم ملازمه محال می باشـد. بعـد ایشان در مقام جواب می فرمایـد: ان التفکیک محال فی مقام الانشاء لا فی مقام الفعلیه توضـیح ذلک: تفکیک بین الوجوبین در مقـام انشـاء صـحیح نیست. (چون پنجاه درصـد احتمال می دهیم بین آنها ملازمه باشـد) اما در مقام فعلیت مانعی ندارد که بگوییم نماز واجب است ولی وضو وجوب شـرعی ندارد بلکه وجوب عقلی دارد. مثالی دیگر: در انائین مشتبهین که یکی لا بعینه نجس است حال اگر کسـی با یک اناء وضو بگیرد. در این حال هم استصحاب حدث جاری می شود و وضویش صحیح نیست و هم استصـحاب طهارت بدن و بدنش نجس نمی باشد. شـیخ انصاری در آخر استصـحاب اشـکال می کند که اگر اناء پاک است هم وضو دارم و هم بـدنم پاک است و اگر اناء نجس است هم وضو ندارم و هم بدنم نجس است. چرا بین حـدث و خبث تفکیک قائل می شویـد. بعـد جواب می دهـد که این تفکیک در مقام انشاء صـحیح نیست ولی در مقام فعلیت اشـکال نـدارد. ثم ان المحقـق البـروجردی که تلمیـذ محقـق خراسـانی است بر اسـتادش اشـکال می کنـد: اگر مقـدمه وجـوب اسـتقلالی داشته باشد اشکالی ندارد که بین الوجوبین تفکیک بیندازیم و بگوییم: مقدمه واجب نیست ولی ذی المقدمه واجب است. ولی چون وجوب مقدمه پرتوی از وجوب ذی المقدمه است و از شؤون ذی المقدمه می باشد چگونه می توان جازم شد

که ذی المقدمه واجب است ولی مقدمه واجب نیست و حال آنکه احتمال ملازمه همچنان وجود دارد. اینکه محقق خراسانی می فرماید: در مقام فعلیت می توان بین این دو تفکیک کرد صحیح نیست زیرا ملازمه در تمامی مقامات از انشاء گرفته تا فعلیت وجود دارد زیرا مقدمه پرتوی از ذی المقدمه است و هرگز از آن جدا نیست. بنابراین با استصحاب عدم وجوب وضو قطع داریم که وضو شرعا واجب نیست و این در حالی است که احتمال ملازمه همچنان وجود دارد لذا چگونه قاطع به عدم وجوب وضو هستید و می گویید ملازمه وجود ندارد؟ بعد ایشان قانونی مطرح می کند و آن اینکه هر حکمی که علی فرض وجوده در آن احتمال فعلیت وجود دارد در آن برائت جاری نمی شود. مانند دماء، اعراض و اموال. مثلا انسانی است که نمی دانم واجب القتل است یا مصون الدم، نمی توانم او را بکشم و یا زنی است که نمی دانم معقودهٔ من است یا اجنبیه است که نمی توانم معاملهٔ زوجیت با آن کنم. همانطور که این موارد علی فرض وجوده فعلی است و برائت در آنها جاری نمی شود وجوب مقدمه هم از مواردی است که علی فرض وجوده فعلی است. یلاحظ علیه: آیه الله بروجردی بین احکام تکوینیه و بین احکام اعتباریه خلط کرده است. اگر مراد ایشان ارادهٔ مقدمه و ارادهٔ ذی المقدمه باشد کلام ایشان صحیح است زیرا اراده از امور تکوینیه می باشد و تکوین تابع من نیست که در آن اصل جاری کنم. تکوین تابع واقعیت است و با اجرای اصل توسط من تغییر نمی کند. مانند زوجیت و اربعه که نه قطعا قابل تفکیک است و نه احتمالا. ولی در اعتباریات اشکالی ندارد زیرا امور اعتباری منوط به جعل جاعل است و او می تواند در مقام جعل یکی را واجب کند و دیگری را واجب نکند و یا انشائا بین دو چیز تلازم باشد ولی در مقام فعلیت چنین تلازمی وجود نداشته باشد. اما قاعده ای که ایشان مطرح کرد و به دماء و اعراض مثال زد می گوییم: آن سه مورد تحت قاعدهٔ مزبور نیست بلکه از مذاق شارع استفاده می شود که در این امور اهمیت خاصی قائل است.

ص: ۲۳۵

وجوب مقدمه ی واجب ۹۱/۰۳/۰۳

.Your browser does not support the audio tag

آنچه در بحث های پیشین مطرح کردیم هم از باب تقویت ذهن و رسیده به اصل مطلب بود که آیا مقدمه ی واجب، واجب است یا نه. قبل از آن مطلبی را یادآور می شویم و آن اینکه مورد نزاع در وجوب مقدمه کدام وجوب می باشد؟ ههنا احتمالات: احتمال اول: مراد از وجوب مقدمه وجوب عقلی است. یعنی وجوب مقدمه برای رفع احاله و محال بودن است زیرا اگر مقدمه عقلا واجب نباشد نمی توان ذی المقدمه را انجام داد. این نوع وجوب از مسلمات است و محل بحث نمی باشد. حتی بچه هم می داند که اگر بخواهد بالای پشت بام رود باید از طریق نردبان رود. احتمال دوم: وجوب مقدمه وجوب شرعی عرضی است. گاهی از اوقات اسناد حقیقی مانند جری الماء و گاهی مجازی می باشد مانند جری المیزاب. در هر حال یک جریان بیشتر نیست ولی نسبت همان جریان به آب حقیقی است و نسبت به ناودان مجازی می باشد. در ما نحن فیه هم یک وجوب بیشتر نیست که همان اقیموا الصلاه است. اگر این وجوب به ذی المقدمه که صلاه نسبت داده شود می شود نسبت حقیقی و ذاتی و همان وجوب را اگر به وضو که مقدمه است نسبت دهیم می شود وجوب عرض و مجازی. این وجوب هم جای بحث نیست زیرا این یک نوع بحث ادبی است و جایی در اصول ندارد. احتمال سوم: وجوب مقدمه عبارت است از

الوجوب المولوی الغیری الاستقلالی است. یعنی مولی که ذی المقدمه را واجب کرده است حتما باید مقدمه را واجب کند به گونه ای که وجوب آن مولوی باشد (ارشادی نباشد)، غیری باشد (نفسی نباشد) و استقلالی باشد (یعنی تبعی نباشد). محقق خراسانی می فرماید: این هم محل بحث نیست زیرا این در صورتی است که مولی به مقدمه توجه کند. چه بسا مولی از مقدمه غافل باشد و در نتیجه خطاب استقلالی وجود نداشته باشد. احتمال چهارم: وجوب مقدمه وجوب مولوی، غیری است اگر مولی به آن متلفت شود. یعنی اگر مولی به مقدمه متلفت شود آن را به شکل مولوی و غیری واجب می کند ولی اگر ملتفت نشود و توجه استقلالی نداشته باشد در ضمیر مولی وجوب مقدمه به شکل ناخودآگاه وجود دارد. این محل کلام است به این گونه که آیا اگر مولی به مقدمه ملتفت شود آن را به طور مستقل واجب می کند یا نه؟ ادله القول بوجوب المقدمه: ما استدل به ابو الحسین البصری (در کفایه ابو الحسن نوشته شده است که اشتباه می باشد. ابو الحسین بصری متوفای ۴۳۶ هجری قمری مولف کتاب المعتمد فی اصول الفقه می باشد. فخر رازی کتاب المحصول را بر اساس کتاب او نگاشته است. دلیلی که ایشان مطرح می کند در کفایه، معالم، قوانین و سایر کتب ذکر شده است. نام او را نباید با ابو الحسن بصری که امام الاشاعره است اشتباه گرفت. او متولد ۲۶۰ و متوفای ۳۲۴ می باشد. او امام الکلام است ولی ابو الحسین البصری امام فقه و اصول می باشد. این دو غیر از حسن بصری هستند. حسن بصری متوفای ۸۹ است و از تابعین می باشد و در عصر امام باقر و امام صادق علیهم السلام بوده و هم فقیه بوده است و هم کلامی. این سه غیر از ابو موسای اشعری هستند که از صحابه است و متوفای ۴۴ می باشد.) اذا علمت هذا فاعلم که ابو الحسین بصری چنین استدلال می کند و عبارت او را از کتاب معالم نقل می کنیم: لو لم تجب المقدمه لجاز ترکها و حینئذ فان بقی الواجب علی وجوبه لزم التکلیف بما لا یطاق و الا خرج الواجب عن کونه واجبا مطلقا. این استدلال مولف از قیاس اقترانی شرطی می باشد. (در منطق آمده است که قیاس گاه اقترانی است و قیاس اقترانی نیز گاه شرطیه است و گاه حملیه) همچنین از قیاس استثنایی تألیف یافته است که ابو الحسین آن را نیاورده است و آن اینکه بعدش بگوید: لکن التالیین باطلان فالمقدم مثله. نقول: در این استدلال دو بخش را باید تجزیه تحلیل کنیم: اما الاول: فی قوله (لجاز ترکها) ایشان می فرماید: اگر مقدمه واجب نباشد ترکش جایز است. مراد ایشان از ترک چیست؟ آیا مراد ایشان جواز ترک است یا نفس ترک می باشد. اگر مراد جواز ترک باشد شرعا می گوییم: ممکن است ترک چیزی شرعا جایز باشد ولی من وقتی به عقل مراجعه می کنم چاره ای از اتیان مقدمه نداشته باشم. همچنین ممکن است شیئی واجب نباشد ولی هیچ یک از احکام اربعه ی دیگر را دارا نباشد از این رو این گونه نیست که عدم وجوب ملازم با جواز ترک باشد. در این حال دیگر ما بقی استدلال از کار می افتد زیرا نه تکلیف به محال می شود و نه لازم است که واجب از واجب بودنش خارج شود. بله اگر مراد از جواز ترک، نفس ترک باشد در این صورت ما بقی استدلال صحیح می باشد. اما از آنجا که همان معنای اول مراد مستدل بوده است پس استدلال ایشان از کار می افتد زیرا مراد ایشان جواز ترک است شرعا. اما الثانی: فی قوله (و حینئذ) مراد از این عبارت آیا حین جواز الترک است یا اینکه مراد خود ترک است. اگر مراد حین جواز الترک باشد استدلال باطل می شود زیرا با ترک مقدمه ذی المقدمه با عصیان ساقط می شود و دیگر نوبت به تکلیف به محال یا خروج واجب عن کونه واجبا مطلقا نمی رسد. و اگر مراد دومی باشد می توان قائل به صحت استدلال شد. اشکال سوم: همچنین اینکه ایشان می فرماید: اگر ذی المقدمه واجب باشد حتما باید مقدمه اش هم واجب باشد صحیح نیست زیرا در شرع گاه بین دو تا متلازمین یکی واجب است ولی دیگر واجب نیست. مثلا وارد مسجد می شوم و می بینیم مسجد نجس است در این حال وجوب ازاله ملازم با ترک الصلاه است و حال آنکه ازاله واجب است ولی ترک الصلاه واجب نیست. (بله ترک الصلاه دیگر نمی تواند حرام باشد.) الدلیل الثانی للمحقق الخراسانی: ایشان در وجوب مقدمه به سراغ وجدان می رود نه برهان و می فرماید: اگر

کسی وجدانا به غلامش بگوید: اشتر اللحم و بداند که خریدن لحم لازم دارد که فرد به عنوان مقدمه وارد بازار شود در این حال دو امر می کند و می گوید: ادخل السوق و اشتر اللحم. (یک امر برای مقدمه و امر دیگری برای ذی المقدمه) یلاحظ علیه: این کلام صحیح است ولی ادخل السوق امر مولوی نیست بلکه ارشادی می باشد. از این رو اگر عبد بهترین گوشت را در غیر بازار پیدا کرد و خرید، غرض مولی حاصل می شود و حتی از او استقبال می کند و از طرف دیگر اگر عبد عصیان کند دو بار عقاب نمی شود. الدلیل الثالث: محقق نائینی در مقام استدلال می فرماید: ان وزان الاراده التشریعیه کوزان الاراده التکوینیه اراده ی تکوینی اراده ی خود انسان است و اراده ی تشریعی اراده ای است که فرد نسبت به عمل فرد دیگری انجام می دهد. همانطور که فرد اگر اراده ی تکوینی به بالا- رفتن بر پشت بام داشته باشد از نردبان استفاده می کند. در اراده ی تکوینی انسان دو اراده دارد که یکی به مقدمه و دیگری به ذی المقدمه تعلق گرفته است. در اراده ی تشریعی (اراده ی قانونی) هم همین دو اراده راه دارد و وقتی مولی به عبد می گوید: بالای پشت بام برو در واقع دو اراده کرده است که یکی به نصب سلم و دیگری به صعود علی السطح تعلق گرفته است. ان شاء الله جواب آن را در جلسه ی بعد ذکر می کنیم. بحث اخلاقی: امیر مؤمنان علی علیه السلام در نهج البلاغه می فرماید: (أَیُّهَا النَّاسُ إِنَّ أَخْوَفَ مَا أَخَافُ عَلَیْکُمُ اثْنَانِ اتِّبَاعُ الْهَوَی وَ طُولُ الْأَمَلِ) (نهج البلاغه خطبه ی ۴۲)انسان ها بر دو گونه اند. انسانهایی هستند که قائد و رهبر او عقل و شرع می باشد. او اهل نجات است. ولی گاه رهبر انسان هوی و هوس می باشد. اگر کسی از روی حساب و کتاب زندگی کند رهبر او عقل و شرع می باشد ولی گاه انسان به شکل بی حساب و کتاب زندگی می کند که قائد او نفس او می باشد. در دوران جوانی، هوی و هوس بر عقل غلبه می کند و در دوران پیری هوی و هوس بر عقل غلبه دارد. امیر مؤمنان علیه السلام دو عامل را مایه ی خوف شمرده است که اولین آنها تبعیت از هوی است یعنی انسان نسنجیده به دنبال کاری رود. هر نوع کاری که انسان دارد، از تجارت گرفته، تا ازدواج و موارد دیگر اگر به صورت بی حساب باشد این از باب اتباع هوی می باشد. ازدواج های دانشگاهی، خیابانی، از طریق آشنایی در پارکها و غیره همه از این رو نوع می باشد و چه بسا به طلاق می انجامد. اینکه می گویند: چهل و هشت درصد ازدواج ها به طلاق می انجامد به سبب این است که سنت بر این بود که پسران برای ازدواج به دنبال دختران می رفتند و اکنون بر عکس شده است. هنگام انعقاد نطفه، اسپرم مرد به سراغ تخمک زن می رود. معلوم می شود که ذکر باید دنبال انثی باشد نه بر عکس. ان شاء الله بحث طول امل را در جلسه ی دیگری مطرح می کنیم.

ادله ی قول به وجوب مقدمه ی واجب ۹۱/۰۳/۰۶

.Your browser does not support the audio tag

بحث در ادله ی قول به وجوب مقدمه می باشد. چهار دلیل بر این امر اقامه شده است. دلیل اول دلیل ابو الحسین بصری است که در جلسه ی قبل آن را بحث کردیم دلیل دوم: محقق خراسانی به وجدان تمسک می کند که آن را نیز در جلسه ی قبل مطرح کردیم. دلیل سوم: محقق نائینی در مقام استدلال می فرماید: اراده ی تشریعی (طلب شیئی از فرد دیگر) همانند اراده ی تکوینی است (اراده ی خود انسان) همانطور که فرد در اراده ی تکوینی انسان دو اراده دارد که یکی به مقدمه و دیگری به ذی المقدمه تعلق گرفته است در اراده ی تشریعی هم همین دو اراده راه دارد و وقتی مولی به عبد می گوید: بالای پشت بام

برو در واقع دو اراده کرده است که یکی به نصب سلم و دیگری به صعود علی السطح تعلق گرفته است. بعد می فرماید: تفاوت دو اراده در این است که در اراده ی تکوینی اراده ی انسان به فعل خود انسان متعلق می شود ولی در اراده ی تشریعی اراده ی انسان به غیر متعلق می شود و طلب به فعل غیر متعلق می شود. یلاحظ علیه: اولاـ فرق مزبور بین اراده ی تشریعیه و تکوینیه صحیح نمی باشد. هرگز اراده به فعل غیر متعلق نمی شود. زیرا اراده به چیز تعلق می گیرد که در اختیار مرید باشد و فعل غیر در اختیار من نیست. اراده فقط به فعل نفس تعلق می گیرد با این تفاوت که اگر اراده به فعل من تعلق بگیرد خودم آن کار را انجام می دهم و بلند شده نردبان را نصب می کنم و اگر اراده ی من به فعل غیر تعلق گیرد در این حال اراده ی من به فعل نفس تعلق می گیرد به نام جعل الداعی و بعث به سوی عمل. بعث فعل من است و همین بعث موجب می شود که دیگری را به سوی انجام کار بفرستم. ثانیا: قیاس اراده ی تکوینیه به تشریعیه مع الفارق است. ممکن است در اراده ی تکوینیه قائل شویم که اراده بر مقدمه تعلق می گیرد ولی در اراده ی تشریعیه چنین نیست. زیرا در اراده ی تکوینیه چون اراده بر فعل من تعلق می گیرد ناچارم مقدمه را اتیان کنم ولی در دومی چون به دیگری امر می کنم لازم نیست اراده ی من علاوه بر ذی المقدمه بر مقدمه هم تعلق بگیرد. همین که به ذی المقدمه امر کرده ام، عبد با شعور و عقل خود می داند که باید مقدمه را اتیان کند تا بتواند ذی المقدمه را انجام دهد. دلیل چهارم: ادل دلیل علی امکان الشیء وقوعه و در قرآن به مقدمه امر شده است و همین برای وجوب مقدمه کافی است: در آیه ی دوم سوره ی طلاق می خوانیم: (فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُم) در این آیه ی شریفه (وَ أَشْهِدُوا ذَوَيْ عَدْلٍ مِنْكُم) از باب امر به مقدمه است زیرا برای انجام طلاق به عنوان مقدمه باید دو نفر شاهد هم وجود داشته باشند. در آیه ی دیگر می خوانیم: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ) این آیه در مورد وضو است که مقدمه ی نماز می باشد. یلاحظ علیه: این اوامر در قرآن یا از باب بیان شرط است و یا از باب بیان کیفیت. در این آیات وجوبی در کار نیست بلکه از باب بیان چگونگی کار است مثلا عبد نمی داند که برای طلاق دادن حتما باید دو نفر عادل هم شاهد باشند. مولی در قالب امر این نکته را برای او بیان می کند و چگونگی کار را به او یاد می دهد. بنابراین آیه ی طلاق مربوط بیان شرطیت است و آیه ی وضو مربوط به بیان کیفیت می باشد. ان قلت: برخی از آیات حاکی از آن است که نسبت به مقدمه امر مولوی شده است. مانند آیات مربوط به جهاد آنجا که خداوند می فرماید: (يا أَيُّهَا الَّذينَ آمَنُوا ما لَكُمْ إِذا قيلَ لَكُمُ انْفِرُوا في سَبيلِ اللَّهِ اثَّاقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ) یعنی ای افراد با ایمان چرا هنگامی که فرمان کوچ کردن به سوی جهاد صادر می شود به زمین می چسبید؟ در این آیه امر مولوی بر کوچ کردن صادر شده است. قلت: این آیه همان امر به جهاد است ولی در لباس امر به نفر به سوی جهاد بیان شده است یعنی چرا وقتی فرمان جهاد صادر می شود جهاد نمی کنید؟ دلیل القائل بعدم وجوب المقدمه: ما طرفدار این قول هستیم و قائل هستیم مقدمه وجوب شرعی ندارد ولی وجوب عقلی دارد به دلیل اینکه وقتی مولی امر می کند غرض او ایجاد داعی بر عمل در فرد است و برای اینکه در فرد انگیزه ایجاد شود تا به دنبال کار رود. حال مولی قبلا به ذی المقدمه امر کرده است و بعد به مقدمه امر کرده است. امر او به مقدمه هرگز نمی تواند برای ایجاد داعی باشد زیرا اگر من نسبت به ذی المقدمه داعی داشته باشم دیگر لازم نیست مولی با امر به مقدمه در من ایجاد داعی کند. و اگر نسبت به ذی المقدمه داعی نداشته باشم در این حال هرگز امر به مقدمه برای من ایجاد داعی نمی کند زیرا وقتی امر به ذی المقدمه که امر اصلی بود برای من داعی ایجاد نکرد هرگز امر به مقدمه که به آن قوت و قدرت نیست نمی تواند برای من ایجاد داعی کند. بنابراین امر به مقدمه یا فی فایده است و به آن احتیاجی نیست (در جایی که من نسبت به ذی المقدمه داعی دارم) یا لغو است (در جایی که من به انجام ذی المقدمه داعی ندارم.) بقی الکلام فی مسأله اخری و آن اینکه مقدمه ی حرام آیا حرام است یا نه؟ مثلا کسی

می خواهـد به اتاقی رود تا شـرب خمر کنـد. آیا قدم های که بر می دارد حرام است یا نه یا اینکه فقط جزء اخیر که علت تامه می باشـد حرام است؟ البته واضـح است که بحث مـا بـدون در نظر گرفتن روایات است. ان شاء الله فرد این بحث را مطرح می کنیم.

ص: ۲۳۷

مقدمه ی حرام، مستحب و مکروه ۹۱/۰۳/۰۷

.Your browser does not support the audio tag

بحث در مقـدمه ی حرام یا مقـدمه ی مسـتحب و یا مقـدمه ی مکروه می باشـد. همه ی اینها یک حکم دارنـد هرچند اصولیین بیشتر از مقدمه ی حرام سـخن می گویند. آیا مقدمه ی حرام، مسـتحب و مکروه، به ترتیب حرام، مسـتحب و مکروه می باشد؟ مطابق مبنای ما مقـدمه ی حرام، حرام نمی باشـد و هکـذا دو مورد دیگر. همان مطلبی که در جلسه ی قبل در مقدمه ی واجب گفتیم در این مورد هم جاری است به این بیان که اگر فرد نسبت به مقدمه اراده دارد دیگر نیازی نیست که به مقدمه امر شود و اگر اراده نـدارد حتی امر به مقـدمه هم نمی توانـد برای او داعی و بعث ایجاد کنـد. از این رو گفتیم مقـدمه ی واجب شـرعا واجب نمی باشد (ولی عقلا واجب است) عین همین در مقدمه ی حرام جاری می شود. اگر نهی مولی از شـرب خمر برای من ایجاد داعی می کنـد دیگر نهی از اینکه به سـمت میخانه گام بر ندارد لغو است. و اگر نهی مزبور برای من ایجاد داعی نکرد و بازدارنده نبود نهی از مقدمه که در رتبه ی پائین تری قرار دارد هم نمی تواند رادع باشد. اللهم الا اینکه دلیل شرعی بر حرمت نفسـی در مقـدمه وجود داشـته باشـد. مثلا در مورد شـرب خمر روایت است که رسول خـدا (ص) ده طائفه را لعن فرمود: لَعَنَ رَسُولُ اللَّهِ ص الْخَمْرَ وَ عَاصِرَهَا وَ مُعْتَصِرَهَا وَ بَائِعَهَا وَ مُشْتَرِيَهَا وَ سَاقِيَهَا وَ آكِلَ ثَمَنِهَا وَ شَارِبَهَا وَ حَامِلَهَا وَ الْمَحْمُولَةَ إِلَيْهِ البته اینها همه از باب حرام نفسی حرام می باشند و حال آنکه بحث ما در حرام غیری است. خلاصه اینکه اگر مقدمه از باب حرمت نفسـی حرام نباشـد نمی توانـد از بـاب حرمت غیری حرام باشـد. غیر از مبنـای مـا، چهار طائفه ی دیگر در میان اصولیین وجود دارنـد:گروهی می گوینـد: مقـدمه ی حرام مطلقا حرام است. محقق خراسانی می فرمایـد: اگر مقدمه تولیدیه باشد حرام اسـت ولی اگر اعدادی باشد حرام نیست.مرحوم نائینی در اعدادی هم قائل به تفصـیل است (که بعدا مطرح می کنیم)امام قدس سـره می فرمایـد: جزء اخیر از مقـدمه حرام می باشـد. امـا القول الاـول: قول به اینکه مطلق مقـدمه حرام می باشـد. دلیل ایشان همان دلیلی است که مطلق مقـدمه را واجب می دانند. آنها در مقدمه ی واجب می گفتند که اتیان به ذی المقدمه متوقف بر اتیان به مقـدمه است و محبوبیت ذی المقـدمه به مقـدمه هم سـرایت می کند. در اینجا نیز می گویند: مبغوضـیت ذی المقدمه به مقدمه سرایت می کنـد زیرا حرام در اینجا متوقف بر مقـدمه می باشـد. مطابق این اسـتدلال تمام مقدمات حرام می باشـند و اگر یک شیء حرام ده مقدمه ی طولی داشته باشد همه حرام خواهند بود (مانند مقدمات طولی برای واجب) عجیب این است که محقق خراسـانی در مقـدمه ی واجب قائـل به این دلیل تمسک کرده است ولی در اینجا این مسـلک را قبول نکرده و قائل به تفصـیل شده است (که در قول دوم به آن می پرازیم) بله اگر کسـی در مقدمه ی واجب قائل شود که مقدمه ی موصله واجب است در اینجا هم باید قائل شود که مقدمه ی موصـله حرام می باشد. القول الثانی: محقق خراسانی می فرماید: مقدمه ای حرام است که علت تامه باشـد و الا حرام نیست. مقدمه در مقدمات تولیدیه علت تامه است و آن در جایی است که بین مقدمه و ذی المقدمه

فاصله ای نباشد مثلا فرد چیزی را در آتش می اندازد. در اینجا انداختن علت تامه برای احراق می باشد. در این موارد مقدمه ی حرام، حرام می باشد. اما در مقدمات اعدادیه چنین نیست و آنها مقدماتی هستند که بین مقدمه و ذی المقدمه اراده ی فرد فاصله است و اراده فعل غیر ارادی است به همین سبب این مقدمات . مثلاـ فرد برای شراب خوردن، پول تهیه می کند و به سمت شراب می رود، در این موارد چون این مقدمات علت تامه نیستند، مقدمه ی حرام حرام نیست. بله اگر فرد درب شراب را باز کند تا بخورد این عمل حرام است چون تولیدیه می باشد. یلاحظ علیه: اولا: میزان، علت تامه بودن نیست. میزان توقف است یعنی ذی المقدمه باید بر مقدمه متوقف باشد. محقق خراسانی در مقدمه ی واجب سراغ علت تامه نرفته است. میزان توقف است که هم در مقدمات تولیدیه هست و هم در مقدمات اعدادیه. ثانیا: اراده فعل اختیاری است نه غیر اختیاری. میزان در فعل اختیاری این نیست که مسبوق به اراده باشد تا به تسلسل بینجامد. میزان در اراده این است که از فاعل مختار سر بزند و بس (این جواب را در بحث مقدمه ی واجب مشروحا بیان کردیم.) القول الثالث: محقق نائینی در مقدمات تولیدیه با محقق خراسانی هماهنگ است ولی در مقدمات اعدادیه قائل به تفصیل می باشد. می فرماید: اگر مقدمات اعدادیه به گونه ای باشد که طرف بداند که اگر آنها را به جا آورد حتما به حرام خواهد افتاد در این صورت انجام آنها نیز حرام می باشد مثلا اگر کسی می داند که اگر به داخل میخانه برود نمی تواند جلوی خود را بگیرد و حتما به شرب خمر مبتلا می شود در این صورت رفتن او به داخل میکده حرام خواهد بود. اما در صورتی که مقدمات اعدادیه ملازم با حرام نباشد در این صورت اگر قصد دارد از این علل اعدادیه کمک بجوید تا به حرام برسد در این صورت این مقدمات از باب تجری حرام می شود و اگر قصد حرام ندارد در این صورت حرام نمی باشد. خلاصه اینکه ایشان در علل اعدادیه سه صورت بیان می کند:جایی که می داند علل اعدادیه فرد را به حرام می افکند.جایی که چنین ملازمه ای نیست در این صورت اگر قصد توصل به حرام داشته باشد از باب تجری حرام می باشد.اگر چنین قصدی هم ندارد انجام آن مقدمات حرام نیست. یلاحظ علیه: در شق دوم که می فرماید: این علل اعدادیه فرد را به حرام نمی رساند ولی فرد قصد توصل دارد که در این صورت مقدمات از باب تجری حرام می شود. می گوییم: در این صورت حرام مقدمه حرمت نفسی می شود زیرا کسانی که می گویند تجری حرام است قائل هستند که تجری حرام نفسی می باشد و حال آنکه بحث ما در حرام غیری است. القول الرابع: امام قدس سره می فرماید: جزء اخیر علت حرام می باشد. اگر مقدمات طولی باشد آن علت آخری حرام است و به تعبیر ایشان آنی که عدم را نقض کرده و به دنیای وجود داخل می کند حرام می باشد (مثلاـ فرد پول قرض کرده، سوار ماشین شده، به سمت میخانه رفته و شراب را خریده است اینها هیچ کدام حرام نیست ولی وقتی درب شراب را باز می کند تا بخورد این عمل حرام می باشد.) و اگر مقدمات عرضی باشند ما دامی که اجتماع پیدا نکنند حرام نیستند ولی اگر مجمتع شوند حرام می باشند. یلاحظ علیه: همان گونه که در وجوب مقدمه گفتیم، ملاک در وجوب مقدمه دو چیز است: یا توقف ذی المقدمه بر مقدمه و یا موصله بودن در اینجا هم یا باید مطلق مقدمه را حرام دانست و یا اینکه قائل شد که مقدمه ی موصله حرام می باشد. وقتی ایشان می فرماید: جزء اخیر علت حرام است به این سبب است که جزء اخیر علت تامه می باشد و این همان قول محقق خراسانی می باشد. تم الکلام فی مبحث المقدمات.

ص: ۲۳۸

الجبر و التفویض و الامر بین الامرین ۹۱/۰۳/۰۸

.Your browser does not support the audio tag

به سبب اینکه در بحث اصولی به ابتدای مطلب رسیده ایم در زمان باقی مانده تا تعطیلات مسأله ی جبر و تفویض و الامر بین الامرین را مطرح می کنیم. مسلمانان بعد از پیامبر اکرم (ص) که این مسأله را مطرح کرده اند بر سه گروهند: گروهی جبری مسلک اند، گروهی قائل به تفویض و امامیه هم قائل به امر بین الامرین هستند. باید توجه داشت که این مسأله اختصاص به مسلمانان ندارد بلکه قبل از اسلام هم بین فلاسفه ی یونان مطرح بوده است و حتی سابقه ی این مسأله بسیار دور است زیرا از وقتی که بشر حالت تفکر به خود گرفته است چهار مسأله همواره برای او مطرح بوده است:از کجا آمده ام به کجا خواهم رفتبرای چه آمده اممن در کارهای خود مختارم یا مجبور بشر غالبا موحد بوده است و می داند که از جانب عالم بالا که خداوند است آمده است و می داند به سمت معاد خواهد رفت و برای این آمده است که سرمایه ای کسب کند تا با آن در آخرت زندگی کند و پاسخ سؤال آخر همان مسأله ی ای است که باید بررسی کنیم. ابتدا باید مکتب جبری ها را مطالعه کنیم، بعد مکتب تفویضی ها و سرآخر به سراغ مکتب الامر بین الامر برویم فنقول: جبری ها خود بر سه طائفه تقسیم می شوند: در میان مسلمانان جبری ها همان اشاعره هستند که هرچند خود را جبری نمی دانند ولی مکتب آنها همان مکتب جبری ها است ما ابتدا جبر اشاعره را می خوانیم، بعد به سراغ جبر فلاسفه می رویم سپس به سراغ جبر مادی ها می رویم بنابراین طوائف جبری عبارتند از:جبر اشعریجبر فلسفیجبر مادی اما جبر اشعری: جبری های اشعری که همان نشات گرفته از ابو الحسن بصری است ابتدا بر مدعای خود به آیات قرآن تمسک می کنند و دلیل عقلی بر مدعای خود ندارند. آنها معتقدند که خداوند هم به انسان اراده داده و هم اختیار ولی هر وقت انسان اراده کند خودش نمی تواند فاعل باشد بلکه خداوند است که فعل را ایجاد می کند: زیرا خالقیت فقط در انحصار خداوند می باشد و در قرآن مجید می خوانیم: (هل من خالق غیر الله) (فاطر / ۳) بنابراین اگر اراده کنیم راه رویم و یا چیزی بیاشامیم خداوند آن را انجام می دهد و افعال العباد مخلوقه لله سبحانه و ما خالق افعال خود نیستیم. از جمله آیاتی که به آن استدلال می کنند می توان به این موارد اشاره کرد: (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ) (صافات / ۹۶) آنها (ما) را مصدریه را می گیرند یعنی: و الله خلقکم و عملکم. به هر حال بشر در نزد ایشان جنبه ی ظرفی دارد یعنی خداوند عمل را در او ایجاد می کند. سید سعید جرجانی می گوید: ما اراده می کنیم و اختیار می کنیم و مقارن اراده ی ما خداوند ایجاد می کند و خالق است و من فقط ظرف می باشم. در جواب می گوییم: اولا ما هم قبول داریم که یکی از مراتب توحید، توحید در خالقیت است. خالقیت برای خود دارای مراتب است که عبارتند از: توحید در ذات یعنی خداوند یکی است. توحید در صفات یعنی صفات خداوند عین ذات است. توحید در خالقیت یعنی خالق و ایجاد کننده فقط یکی است که همان خداوند است. توحید در ربوبیت یعنی کارگردان عالم فقط خداوند است. اینها را ما هم قبول داریم ولی اشتباه آنها در تفسیر توحید در خالقیت است. معنای توحید در خالقیت این نیست که در عالم هستی خالق چه استقلالا و چه بالتبع یکی باشد. ما می گوییم: آنی که در آن قائل به توحید هستیم خالق مستقل است. یعنی خداوند بدون اعتماد و اتکاء به چیز دیگری خودش خالق است. ولی خالقیت تبعی (و یا خالقیت ضمنی) نه تنها منحصر به خداوند نیست بلکه حتی در شأن خداوند هم نیست این نوع خالقیت از شؤون مخلوقات خداوند است. ما بر این مدعا به آیات قرآن استدلال می کنیم: به عنوان نمونه خداوند می فرماید: (فتبارک الله احسن الخالقین) یعنی خالق های دیگری هم هست که خداوند احسن آنها می باشد. حضرت مسیح عرض می کند: (أَنِّی أَخْلُقُ لَکُمْ مِنَ الطِّینِ کَهَیْئَةِ الطَّیْرِ فَأَنْفُخُ فیهِ فَیَکُونُ طَیْراً بِإِذْنِ اللَّه) (آل عمران / ۴۹) بنابراین اگر مطابق این آیات غیر خداوند هم می تواند خالق باشد، هرچند خالقیت استقلالی فقط از آن خداوند است. اما آیه ی

دیگری که اشعری به آن تمسک می کنند که عبارت بود از (وَ اللَّهُ خَلَقَكُمْ وَ ما تَعْمَلُونَ) که (ما را مصدریه گرفت) اشتباه است و (ما) در اینجا موصوله می باشد و دلیل آیه ی قبل که از زبان حضرت ابراهیم می خوانیم: (قالَ أَ تَعْبُدُونَ ما تَنْحِتُون) یعنی آیا چیزی را که خودتان می تراشید به نام بت عبادت می کنید و حال آنکه خداوند شما و آنهاییر ا که خودتان درست کرده اید را خلق کرده است. بنابراین ماء در آیه ی مورد بحث به همان بت بر می گردد. مضافا بر آن وقتی به قرآن مراجعه می کنیم می بینیم که قرآن برای موجودات طبیعی اثر قائل است و آنها را مؤثر می داند: مثلا در سوره ی بقره آیه ی ۲۲ می خوانیم: (الَّذی جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِراشاً وَ السَّماءَ بِناءً وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَراتِ رِزْقاً لَكُمْ فَلا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْداداً وَ أَنْتُمْ تَعْلَمُونَ) شاهد در (فاخرج به) است یعنی خداوند به سبب آب ثمراتی را به عنوان رزق برای شما از زمین خارج کرده است. اگر خالقیت و تأثیر استقلالا و تبعا مال خداوند باشد و غیر از او حتی مؤثر تبعی هم در عالم نباشد پس آیه ی فوق چه چیزی می گوید؟ خداوند در سوره ی رعد آیه ی ۴ می فرماید: (وَ فِي الْأَرْضِ قِطَعٌ مُتَجاوِراتٌ وَ جَنَّاتٌ مِنْ أَعْنابٍ وَ زَرْعٌ وَ نَخيلٌ صِنْوانٌ وَ غَيْرُ صِنْوانٍ يُسْقى بِماءٍ واحِدٍ) خداوند در این آیه می فرماید: سرزمینی هست که بخشی از آن سبز و زراعت و بخشی از آن میوه های دیگری دارد در حالی که آبی که به آن داده می شود یکی است. این آیه دو چیز را بیان می کند: اول اینکه علاوه بر عالم بالا، اسباب مادی هم مؤثر است یکی از آن عوامل طبیعی و مادی همان آب است که به زمین داده می شود. دوم اینکه علاوه بر عوامل طبیعی عالم بالا- هم مؤثر است زیرا آب و زمین یکی است ولی میوه ها متفاوت می باشد. مضافا بر اینکه یک سلسله افعال است که اصلا نمی شود آن را به خداوند نسبت داد مثلا یکسری افعال است که انسان آن را با اعضای بدنش انجام می دهد مثلا بشر برای آب خوردن دهان را باز می کند و آب را می بلعد آیا می توان گفت در این حال در واقع خداوند شارب است (زیرا قرار شد که این فعل از آن خداوند باشد نه از آن من)؟ نعوذ بالله افعال قبیحی که انسان انجام می دهد مانند سرقت و زنا، آیا می شود آنها را به خداوند نسبت داد؟ ان شاء الله فردا به شبهه ی دوم می پردازیم که عبارت است از اینکه حق تعالی از همان زمان پیشین می دانست که فلانی کافر و دیگری مؤمن می شود از این رو علم خداوند بر افعال بشری موجب می شود که بشر نتواند عمل دیگری انجام دهد، زیرا کفر و ایمان و سایر اعمال بشر همه متعلق علم خداوند است و اگر غیر از آن بشود لازم می آید که علم خداوند جهل شود. این شبهه طولانی است و در فلسفه ی یونان هم وجود داشته است. خیام هم در شعرش به آن اشاره می کند و می گوید: می خوردن من حق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خدا جهل بود.

ص: ۲۳۹

ادله ی اشاعره بر جبر ۹۱/۰۳/۰۹

Your browser does not support the audio tag.

بحث در انواع جبر بود و به جبر اشعری رسیده بودیم. دلیل اول ایشان که تمسک به آیات قرآن بود را بیان کردیم اما بیان شبهه ی دوم ایشان: شبهه ی دوم ایشان عبارت است از اینکه خداوند قبل از اینکه انسان را بیافریند علم داشت که انسان در زندگی اش چه کارهایی را انجام می دهد. علم خداوند هم ازلی است و از قبل از آفرینش ما وجود داشته است و هم علم او خطاپذیر نیست. (باید به هر دو مقدمه توجه داشتیم باشیم: ازلی بودن و خطاپذیر نبودن) بنابراین من که در دنیا زندگی می

کنم بایـد افعـالی که متعلق علم خداونـد است را انجام دهم چه بخواهم و چه نخواهم. بنابراین اگر فرعون اسـلام می آورد و یا سلمان کافر می شد معنایش این بود که علم خداوند خلل پذیر بوده است. هکذا تمامی جزئیات اعمال ما باید همانطوری باشد که بوده است. فخر رازی اسـتدلال مزبور را مطرح می کنـد و می گویـد اگر ثقلین جمع شونـد نمی تواند جواب آن را بدهند. نقول: برای جواب بایـد دو مقـدمه را مطرح کنیم: مقدمه ی اولی: افعالی که از انسان سـر می زند بر دو نوع است: گاه افعال او افعال طبیعی است و اراده ی انجام آن در اختیار انسان نیست. مثلا هضم غذا، ضربان قلب، پلک زدن غیر اختیاری از این موارد است. گاه افعالی هست که از انسان بعـد از اراده کردن سـر می زنـد و تا انسان اراده نکند محل است از انسان سـر بزند. آمدن پـای درس، حرکت دادن دست و موارد بسـیاری دیگر همه از این قبیـل است. مولوی می گویـد: این که گویی این کنم یا آن کنم این دلیل اختیار است از صـنم اگر کسـی کاری از این امور را انجام دهـد و بگویم که بـدون اراده بوده است او در واقع با وجـدان خودش بازی کرده است. مقـدمه ی ثانیه: بایـد دید علم خداوند بر چه چیزی تعلق می گیرد آیا علم خداوند بر صدور فعل تعلق می گیرد یا اینکه علاوه بر صدور بر کیفیت و خصوصـیات آن هم تعلق می گیرد. (مراد از کیفیت همان افعال طبیعی است که بـدون اختیار از انسان سـر می زنـد. مثلا هضم غـذا ویژ گی اش این است که بـدون اختیار باشد ولی آمدن به مسـجد ویژ گی اش این است که بـا اختیار باشـد.) اگر کسـی بگویـد که علم خداونـد به اصل صـدور تعلق می گیرد نه بر کیفیت آن، خـدای نکرده او خداشـناس نیست. بنابراین علم خداوند از ازل بر این تعلق گرفت که هضم غذا بدون اختیار من باشد و آمدن من به مسـجد با اختیار خودم باشد. به قول امام قدس سره (به نقل از صدر المتالهین و غیره) علم ازلی نه تنها مایه ی جبر نیست بلکه مؤکـد اختیار می باشد زیرا علم خداوند تعلق گرفته است که درس خواندن و یا کفر کافر و یا اسـلام فرد مسـلمان همه از روی اختیـار باشـد بنـابراین اگر این کارهـا را نتوانیم از روی اختیار انجام دهیم در این حال علم خداونـد خطاپـذیر می شود. و ههنا جواب آخر: خواجه از این اشـکال جوابی نقضـی داده گفته است علم پیشـین سـبب جبر نمی شود. مثلا معلم می دانـد که فلان شاگردش امسال در امتحان قبول می شود و شاگر دیگرش مردود خواهـد شـد. زیرا اولی درس را به خوبی خوانده اسـت ولی دومی نخوانـده است. حال موقع امتحان یکی قبول شد و دیگری مردود. آیا کسـی که مردود شده است نمی تواند گریبان معلم را بگیرد و بگوید: علم تو مایه ی مردود شدن من شده است. علم پیشـین سـبب جبر نمی شود. او شعر خیام را دید که می گفت: می خـوردن من حـق ز ازل می دانست گر می نخورم علم خـدا جهـل بـود. و در جواب گفت: علم ازلی علت عصـیان بودن پیش عقلاء ز غـایت جهـل بود. نقول: این جواب علمیت نـدارد زیرا بین علم خداونـد و علم معلم که فردی عادی اسـت فرق اسـت. علـم خداونـد عین ذات اوست و در طریـق اسـباب قرار داده است به خلاف علم معلم که علمی انفعـالی است و از خارج نقشه برداری شـده است و دیـده است یکی درس خوانـده و دیگری تنبلی کرده است. علم معلم جزء اسـباب و مسـببات نیسـت ولی علـم خداونـد عین ذات است و همه چیز هم به ذات او بر می گردد ذات او هم منشأ کلیه ی اسـباب و مسـببات در عالم است. بنابراین علم او هم در مسـیر اسباب و مسببات قرار دارد. تم الکلام فی الدلیل الثانی الدلیل الثالث: دلیل سوم اشاعره بر جبر بـدین گونه است که به جای عبارت علم از عبارت اراده اسـتفاده می کنـد و می گویـد: اراده ی خداوند به افعال انسان تعلـق گرفته است و اراده ی خداونـد تخلـف پـذیر نیست. اشـکال اینهـا مبنی بر این است که هر چه در عـالم تکـوین است که ذوات ما باشـد و چه افعال ما همه متعلق اراده ی خداوند است. (البته بعضـی از متکلمین می گویند: ذات ما مورد تعلق اراده ی خداونـد هست ولی افعال ما نه) ما ان شاء الله فردا می گوییم: اراده ی خداوند هم بر ذات ما تعلق گرفته است و هم بر افعال ما. به هر حال این استدلال و جوابی که مطرح کرده ایم همانند استدلال و جوابی است که در دلیل دوم خواندیم.

جبر اشعری ۹۱/۰۳/۱۰

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم جبر مکاتب گوناگونی دارد و اولین مکتب آن جبر اشعری است. در جلسات قبل دو دلیل ایشان را بررسی کردیم و اکنون به دلیل سوم می پردازیم: دلیل سوم: این دلیل مربوط به اراده ی خداوند می باشد. در میان متکلمین این بحث مطرح است که اراده ی خداوند آی فقط بر وجود ما تعلق گرفته است یا علاوه بر آن بر افعال ما هم تعلق گرفته است. اشاعره معتقدند اراده ی خداوند علاوه بر ذات ما بر افعال ما هم تعلق گرفته است. معتزله معتقند اراده ی خداوند فقط بر ذات ما تعلق گرفته است و افعال ما از محیط اراده ی خداوند جدا می باشد. بر این اساس اشاعره هنگامی که بخواهند علیه معتزله حرفی بزنند می گویند: الحمد لله الذی لا یجری فی مُلکه الا ما یشاء. یعنی هم افعال ما و هم ذات ما مورد اراده ی خداوند است و الا اگر افعال ما مورد اراده ی خداوند نباشد معنایش این است که در قلمرو سلطنت خداوند چیزی پیدا شود که خدا آن را اراده نکرده است. معتزله هم اگر بخواهند علیه اشاعره حرفی بزنند، می گویند: گاه از ما افعال شنیع و قبیح سر می زند حال چگونه ممکن است خداوند این افعال را اراده کرده باشد از این رو می گویند: الحمد لله الذی تنزه عن الفحشاء. در مجلسی عبد الجبار معتزلی نشسته بود و دید ابو اسحاق اسفرائینی که اشعری است می خواهد وارد شود. عبد الجبار فورا شعار خود را با صدای بلند گفت و ابو اسحاق هم شعار خود را در جواب او گفت. به هر حال بر اساس کلام اشاعره این اشکال مطرح است که اگر افعال بشر مورد اراده ی خداوند است بنابراین آنچه او بخواهد قطعا انجام خواهد شد از این رو افعال من قطعی می شود و باید انجام شود و این همان جبر است. نقول: باید در سه مرحله بحث کنیم:در گام اول باید معنای اراده ی خداوند را متوجه شویمبعد ببنیم حق با معتزله است که افعال ما مورد اراده ی خداوند نیست یا اشاعره است که می گویند: افعال ما مورد اراده ی خداوند می باشد.آخر اینکه اگر حق با اشاعره باشد آیا این مستلزم جبر هست یا نه. اما المقام الاول: محقق خراسانی در کفایه و دیگران اراده را به علم به اصلح تفسیر کرده اند. اگر چنین باشد افعال شنیع از باب علم به اصلح نمی باشد. با این حال تفسیر فوق برای اراده صحیح نیست. آنها که اراده به علم به اصلح تفسیر می کنند در واقع یکی از کمالات خداوند را از او گرفته اند. اراده فی نفسه کمالی است و علم به اصلح نیز کمالی دیگر. اگر اراده را به علم به اصلح تفسیر کنیم بنابراین خداوند نمی تواند فاعل مرید باشد و همانند عللی می شود که فاقد اراده می باشد. مانند آتش که می سوزاند ولی مرید نیست. اما اگر اراده ی خداوند را به معنای اراده ی متجدد معنا کنیم (مانند ما که اراده می کنیم برویم، بنشینیم و غیره و هر لحظه اراده ی جدیدی در ما شکل می گیرد) به اشتباه بزرگی افتاده ایم زیرا تجدد علامت حدوث است و اراده ی خداوند هم عین ذات است. در این صورت لازم می آید که در ذات حق تعالی حدوث راه یابد. ما معتقدیم: خداوند اراده دارد که بسیط و قدیمی است و عین ذات می باشد ولی واقع آن برای ما واضح نیست زیرا حق تعالی برتر از آن است که عقل بشر به آن راه یابد. اما المقام الثانی: باید دید که آیا حق با معتزله است که افعال ما را از قلمرو اراده ی خداوند بیرون می دانند یا حق با معتزله است که افعال ما را داخل در محدوده ی اراده ی خداوند می دانند. نقول: معتزله به اشتباه رفته است و نمی توان قائل شد که ما افعال خود را به دون اراده ی خداوند انجام می دهیم. زیرا ما اگر بتوانم افعال خود را مستقلا و منهای اراده ی خداوند انجام دهیم معنایش این است که ما در افعال خود غنی هستم و اگر فعل انسان غنی باشد ذات او هم غنی خواهد شد

زیرا فعل از ذات سر می زند و اگر ذات ممکن است فعل او هم ممکن می شود. با این بیان دیگر لازم نیست با خداوند ارتباط داشته باشد. معنای آن این است که بلا حول و لا قوه من الله تعالی اقوم و اقعد. این همان شرک است (البته این شرک خفی است نه شرکی که موجب نجاست می شود.) حتی کلام معتزله با آیات قرآن هم در تعارض است. در آیه ی ۲۹ سوره ی تکویر می خوانیم: (وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ یَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمینَ)در سوره ی یونس آیهٔ ۱۰۰ می خوانیم: (وَ ما کانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلاَّ بِإِذْنِ اللَّه) همچنین در سوره ی مبارکه ی حشر می خوانیم که مسلمانان قلعه ی بنی نضیر را تسخیر کردند ولی یهودیان حاضر نبودند قلعه را تحویل دهند. رسول خدا (ص) امر کرد چند درخت را قطع کنند تا آنها به سبب حب اموال خود را تسلیم کنند. در این هنگام آیه ی ۵ نازل شد: (ما قَطَعْتُمْ مِنْ لینَةٍ أَوْ تَرَکْتُمُوها قائِمَةً عَلی أُصُولِها فَبِإِذْنِ اللَّه) در کتاب شریف کافی ج ۱ ص ۱۵۸ حدیث ۶ می خوانیم: عَنْ أَبِی عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ زَعَمَ أَنَّ اللَّهَ یَأْمُرُ بِالسُّوءِ وَ الْفَحْشَاءِ (که اشاعره به آن قائل هستند) فَقَدْ کَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْخَیْرَ وَ الشَّرَّ بِغَیْرِ مَشِیئَةِ اللَّهِ (که معتزله به آن قائلند) فَقَدْ أَخْرَجَ اللَّهَ مِنْ سُلْطَانِهِ وَ مَنْ زَعَمَ أَنَّ الْمَعَاصِیَ بِغَیْرِ قُوَّةِ اللَّهِ فَقَدْ کَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَ مَنْ کَذَبَ عَلَى اللَّهِ أَدْخَلَهُ اللَّهُ النَّارَ المقام الثالث: حق با اشاعره است یا معتزله؟ اراده ی خداوند بر دو چیز تعلق گرفته است: اصل الصدور و کیفیه الصدور. خداوند اسباب و مسببات را لغو نکرده است. خداوند اراده کرده است که آنچه بشر اراده کرده است محقق شود. بین خداوند و اسلام و یا کفر عبد اسبابی هست که یکی از آن اسباب خود انسان و یکی اراده و اختیار انسان است. البته خداوند در رأس این اسباب قرار دارد و اسلام و کفر عبد با همه ی کیفیت و ویژگی هایش مورد اراده ی خداوند می باشد نه بدون آنها.

ص: ۲۴۱

جبر فلسفی ۹۱/۰۳/۱۳

.Your browser does not support the audio tag

در مباحث قبل جبر اشعری را تمام کردیم و اکنون به جبر فلسفی می رسیم: مکتب جبر فلسفی غیر از مکتب جبر از نظر مادی ها است. اینها افرادی موحد هستند ولی تصور می کنند ادله ی فسلفی، آنها را به جبر دعوت می کنند. اینها بر مدعای خود دو استدلال اقامه کرده اند: الدلیل الاول: الشیء ما لم یجب لم یوجد نتیجه ی این قاعده این است که افعال انسان از حالت اختیار بیرون آمده، حالت ایجاب به خود بگیرد. نقول: اولا: باید این قاعده را معنا کنیم ثانیا: نتیجه ای که آنها از این قاعده می گیرند باطل است هرچند قاعده فی نفسه صحیح می باشد. این قاعده در مبحث اجتماع امر و نهی ذکر شده است. فرض می کنیم می خواهیم خانه ای بسازیم. این خانه از پنج جزء که عبارت اند از چهار دیوار و یک سقف تشکیل شده است. حال اگر چهار دیوار درست شود ولی سقف نباشد، خانه موجود نخواهد شد. هکذا هر جزء دیگر اگر موجود نباشد خانه نیز موجود نخواهد شد. بر این اساس می گویند: پدیده ی مزبور (خانه) از پنج جهت به عدم تحدید شده است و برای موجود شدن آن پدیده باید تمامی آن پنج عدم را سد کنیم. (سد الأعدام) وقتی ما تمامی ابواب عدم را مسدود کردیم در این حال واضح است که شیء حتما باید موجود باشد و دیگر نمی توان گفت: ممکن است موجود شود و ممکن است موجود نشود. البته مخفی نماند که این وجوب، وجوب بالغیر است نه وجوب بالذات. بنابراین قاعده ی الشیء ما لم یجب لم یوجد قاعده ی صحیحی است ولی بعضی از فلاسفه آن را علامت جبر گرفته اند و گفته اند: وقتی انسان می خواهد کاری را انجام دهد، کار او به علت تامه

احتیاج دارد. علت تامه نیز مرکب از چند جزء است. وقتی من تک تک آن اجزاء را محقق کنم، فعل حالت امکانی را از دست می دهد و حالت ایجاب به خود می گیرد و ایجاب ضد اختیار است و باید موجود شود. یلاحظ علیه: بین فاعل موجِب و فاعل موجَب فرق است. هرچند وقتی من تمامی اجزاء علت را ایجاد کردم، عمل مزبور واجب الوجود بالغیر می شود ولی من که فاعل موجِب هستم این کار را انجام دادم و این ممکن را از حالت امکان درآورده به وادی واجب الوجود داخل می کنم. الدلیل الثانی للجبر الفلسفی: در کفایه بارها خوانده ایم که الاراده لیست امرا اختیاریا (او لیست ارادیا) توضیح ذلک: در تمام دنیا فعل اختیاری آن است که مسبوق به اراده باشد. در مقابل مواردی چون هضم غذا که چون مسبوق به اراده نیست امری اختیاری نمی باشد. اما مواردی چون سر درس حاضر شدن فعلی است اختیاری زیرا مسبوق به اراده است به این گونه که ۱- ابتدا موضوع را تصور می کنیم و ۲- بعد متوجه می شویم انجام آن کار فائده دارد، ۳- بعد موانع را رفع می کنیم، ۴- سپس اشتیاق پیدا می کنیم و ۵- سرآخر تصمیم به حرکت می گیریم. مشی به سمت درس چون مسبوق به اراده است (که اراده خود پنج مقدمه داشت) خود عملی اختیاری می باشد. بر این اساس اراده خود نمی تواند امری اختیاری باشد زیرا اراده هرگز اراده ی قبلی نمی خواهد و کسی اراده نمی کند که اراده کند و الا تسلسل لازم می آید. یلاحظ علیه: همه چیز اختیاری بودنش به وسیله ی اراده است و مستدل مزبور همان اراده را غیر ارادی کرد. اگر اراده اضطراری باشد نه تنها خودش جبری می شود بلکه تمامی افعال هم جبری می شود. افعالی که از انسان سر می زند گاه افعالی هستند که بین اراده و مراد یکسری اسباب جسمانی واسطه می شود مثلا اگر بخواهم خانه ای بسازم، بین ساختن خانه و اراده ابزار و ادواتی است که باید آنها را تدارک ببینم هکذا بین اراده ی سیر شدن و خود سیر شدن اسبابی واسطه می شود. اما نفس یکسری افعالی دارد که بدون اسباب در نفس نقش می بندد که به آنها افعال مباشری نفس می گویند. مثلا فردی است که ملکه ی فقاهت در او وجود دارد. از او مسائلی جدید پرسیده می شود و او پاسخ می گوید و این در حالی است که قبلا در مورد جواب آن مسائل فکر نکرده است. در حال بین سؤال و جواب شیء دیگری واسطه نشده است. در این قسم، تمام افعال انسان به صورت بسیط در نفس وجود دارد. در مورد سؤال و جواب هم تمامی اجوبه به صورت بسیط در نفس حاضر بوده است و الا فرد، نمی توانست جوابی ارائه کند. هکذا خطیبی که سخن می گوید تمامی کلمات در نفس او هست ولی به نحو بسیط. از این کلام متوجه می شویم که هر معلولی در علت به صورت بسیط موجود است. و در فلسفه آمده است که کمالات معلول همه در علت حاضر است ولی به نحو اجمال و نه به صورت تفصیل. معلول در واقع تنزل یافته ی کمال علت است. اذا عرفت هذا نقول: در مقام فعل که من عمل را از روی اراده انجام می دهم یقینا مختار هستم حال که در مقام فعل مختار هستم می گوییم: فعل در مقام معلول است و نمی شود در مقام معلول اختیار وجود داشته باشد ولی در مقام علت اختیار، وجود نداشته باشد. معلول از علت منشعب می شود و نمی شود معلول اختیاری باشد ولی علت نباشد زیرا معطی کمال نمی تواند فاقد کمال باشد. فنقول: فعل ارادی بر دو قسم است: قسمی از آن مسبوق به اراده است و قسمی از آن از فاعل مختار صادر می شود. خود اراده از این قسم است یعنی ارادی است نه از این باب که مسبوق به اراده است بلکه از این باب که از فاعل مختار صادر شده است. خداوند متعال هم مختار بالذات است و همه چیز را با اراده انجام می دهد ولی معنا ندارد که بگوییم اراده ی او مسبوق به اراده است.

ص: ۲۴۲

قول به تفویض ۹۱/۰۳/۲۰

.Your browser does not support the audio tag

در جلسات گذشته مکتب جبر اشعری و جبر فلسفی را بررسی کردیم و جواب آنها را ارائه نمودیم. اکنون به جبر مادی خواهیم پرداخت. قائلین به این مکتب می گویند: افعال انسان تابع شخصیت انسان است و کارهای انسان پرتوی از واقعیت انسان می باشد. واقعیت و شخصیت انسان نیز در سه مرحله شکل می گیرد. مرحله ی اول وراثت است که آنچه پدر و مادر از ملکات و خصوصیات دارند از طریق نطفه به ولد منتقل می شود. (ولد همانطور که وارث مال و شکل انسان است، وارث روحیات و ملکات ابوین هم می باشد.) مرحله ی دوم، مکتب، مدرسه و محیط آموزشی می باشد که این درسها در شخصیت انسان تأثیر می گذارد. مرحله ی سوم محیط کار می باشد. این سه مرحله شخصیت انسان را شکل می دهند و هر انسانی مطابق شخصیت خود کار می کند. البته گاه بین این محیط ها تنازع است مثلا محیط ابوین محیطی مذهبی است ولی محیط مدرسه محیط الحاد است. در این حال هر محیطی که بر دیگری غلبه می کند شکل دهنده ی فعل و کارهای فرد می باشد. بنابراین اختیاری در کار نیست زیرا آنچه شخصیت انسان را می سازد در اختیار فرد نیست و سه عامل فوق شخصیت انسان را شکل می دهد و انسان هم با همان شخصیت به فعالیت می پردازد. یلاحظ علیه: ما نیز قبول داریم که سه عالم مزبور در شخصیت انسان تأثیر گذار است. در آیه ی قرآن هم به تاثیرگذاری وراثت اشاره شده است آنجا که خداوند می فرماید: (وَ الْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَباتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ وَ الَّذى خَبُثَ لا يَخْرُجُ إِلاَّ نَكِداً) (اعراف / ۵۸) در روایت هم آمده است: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ ص خَطِيباً فَقَالَ أَيُّهَا النَّاسُ إِيَّاكُمْ وَ خَضْرَاءَ الدِّمَنِ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَ مَا خَضْرَاءُ الدِّمَنِ قَالَ الْمَرْأَةُ الْحَسْنَاءُ فِي مَنْبِتِ السَّوْءِ رسول خدا (ص) می فرماید: به سراغ زن زیبایی که در منطقه ای آلوده رشد یافته است نروید. در روایت دیگری آمده است: فإن العرق دساس دساس چیزی است که آثاری را از نقطه ای به نقطه ی دیگر منتقل می کند. در مورد اهل بیت و امام حسین علیه السلام نیز می خوانیم: (أَنَّكَ كُنْتَ نُوراً فِي الْأَصْلَابِ الشَّامِخَةِ وَ الْأَرْحَامِ الطَّاهِرَةِ لَمْ تُنَجِّسْكَ الْجَاهِلِيَّةُ بِأَنْجَاسِهَا)به هر حال این مطلب صحیح است ولی نتیجه ای که مادی از آن می گیرد غلط است که بعدا به آن اشاره می کنیم. تا اینجا مربوط به صحیح بودن تأثیر گذاری در مرحله ی اول بود. اما تأثیر گذاری مرحله ی دوم که مربوط به مکتب و محیط آموزشی است آن هم امری است صحیح و غیر قابل انکار. انبیاء و اولیاء همه معلم بودند و کسانی که تحت تربیت اینها هستند. عمرو بن عبد العزیز بن مروان بن حکم بن العاص کسی بود که از شجره ی خبیثه بود. پیامبر اکرم (ص) حکم بن العاص را به طائف تبعید کرد اما فرزندی از نسل او متولد شد به نام عمرو بن عبد العزیز که معلمی روحیات او را وارونه کرد. او در خانواده ای بزرگ شده بود که همه علی علیه السلام را دشنام می دادند اما تحت تعلیم معلمی قرار گرفت که از نوادگان عبد الله بن مسعود بود و گفت چگونه شما علی علیه السلام را سب می کنید و حال آنکه علی از اصحاب بدر می باشد و خداوند از اصحاب بدر راضی شده است. همین عمرو را تا حدی منقلب کرد و فدک را با صاحبان خود بازگردانید. بنابراین آموزگار می تواند آثار وراثت را خنثی کند و عکس آن هم امکانپذیر است. اما مرحله ی سوم که مرحله ی خارج است آن هم تاثیرش غیر قابل انکار است. در قرآن می خوانیم: (يا وَيْلَتى لَيْتَني لَمْ أَتَّخِذْ فُلاناً خَليلاً) اذا عرفت هذا نقول: هرچند تأثیر این عوامل قابل انکار نیست ولی فراتر از این عوامل چیزی است که می تواند همه را مغلوب خود کند هم می تواند اثر آنها را وارونه کند و هم می تواند آنها را تکمیل کند و آن حریت انسان است. تمامی آن عوامل جنبه ی مقتضی دارد و علت تامه نیست. در طول تاریخ افرادی بودند که بر طبق این سه عامل رفتار کرده اند و افرادی هم بودند که این سه عامل را واژگون و بی نتیجه کرده اند و این نشان می دهد که این عوامل علت تامه نیستند تا اختیار از انسان سلب شود و مجبور به انجام کاری شود. فرزند یزید که به معاویه ی دوم مشهور

است که هم از نظر وراثت آنچنانی بود و معلم و محیطش همه ضد علی علیه السلام بود ولی او بعد از مرگ پدر به حقیقت اعتراف کرد و در نتیجه او را مسموم کردند. واقعیت این است که مادیون جبر را بهانه ای برای کارهای زشت خود قرار داده اند. آنها هم می خواهند اعمال قبیحه را انجام دهند و هم به بهانه ی جبر بگویند که ما به انجام این کارها ناچاریم. با این وضع، خود مادی در مقام عمل قبول دارد که انجام دهنده ی عمل مختار است نه مجبور بر این اساس اگر کسی مال او را بخورد او به محکمه شکایت می کند. این علامت آن است که او می داند فرد عن اختیار مال او را خورده است. تم الکلام فی الجبر اما الکلام فی التفویض: این مکتب مربوط به معتزله است. آنها می گویند: انسان (و هرچه ممکن الوجود است) در مقام ذات به خداوند محتاج است ولی در مقام فعل هیچ نیازی به خداوند ندارد. ممکن الوجود در مقام ذات و خلق به خدا محتاج است ولی وقتی مخلوق شد دیگر نیاز او به خداوند مرتفع می گردد. به بیان دیگر اگر خداوند نباشد ما هم نیستیم ولی وقتی موجود شدیم دیگر مستقل می شویم. دلیل ایشان دلیل سستی است و آن اینکه خانه برای موجود شدن به بناء احتیاج دارد ولی وقتی موجود شد دیگر بدون بناء هم می تواند باقی بماند. یلاحظ علیه: کسانی که کم و بیش با فلسفه آشنا هستند این مسأله را می دانند که حاجت ممکن به واجب من حیث امکانه است نه من حیث حدوثه. امکان همواره با انسان همراه است. حاجت انسان به واجب به سبب حدوث او نیست زیرا حدوث مرحله ی آخر است زیرا شیء اول باید مقرر شود (در موردش فکر شود) ممکن شود (ببنیم نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم)، بعد احتیاج پیدا کند (که موجود شود)، بعد وجودش واجب شود، بعد موجود شود و بعد حادث گردد. پس آنی که ملاک نیاز است امکان است نه حدث. از رسول خدا (ص) روایت است که: (الْفَقْرُ سَوَادُ الْوَجْهِ فِي الدَّارَيْنِ) حکماء آن را به این گونه تفسیر کرده اند که امکان مایه ی سیه روزی بشر در دو دنیا است. سیه رویی ز ممکن هر دو عالم جدا هرگز نشد و الله اعلم ما تا ابد ممکن هستیم و بالذات نه واجب الوجود می شویم و نه ممتنع الوجود. اگر معتزله متوجه باشد می فهمد که مدعای او شرک است. اگر ما در مقام فعل غنی باشیم پس در مقام ذات هم غنی هستیم و حال آنکه معتزله قبول دارند که ما در مقام ذات محتاج هستیم.

ص: ۲۴۳

دلائل قائلین به تفویض ۹۱/۰۳/۲۱

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم معتزله معتقدند بشر مختار تام است و قائل به تفویض شده اند و می گویند: ما با این کار یکسری از کارها را اصلاح کرده ایم:اول اینکه خداوند بشر را مکلف کرده است و اگر او مختار نباشد تکلیف بر او معنا ندارد.دوم اینکه خداوند به ما وعد به بهشت و وعید به دوزخ داده است و این فقط با اختیار می سازد زیرا اگر فرد مضطر به انجام کارها باشد وعد و وعید بی معنا است.سوم اینکه ثواب و عقاب فقط با اختیار می سازد.چهارم اینکه ما چون در انجام کارها مختار هستیم بنابراین کارهای زشتی که انجام می دهیم به خود ما منسوب است و الا اگر مجبور بودیم، این کارها به خداوند منتسب می شد. نقول: این مطالب حق است ولی لازمه ی آن این نیست که به تفویض قائل شویم. اختیار اعم از تفویض است. البته ما ندیدیم که معتزله واقعا به این کلام معتقد باشند که بشر در وجودش به خداوند نیاز دارد ولی در افعالش از خداوند بی نیاز است. کتب معتزله به وفور در دست ما نیست و آراء ایشان هم به خوبی منعکس نشده است. بله در روایات است که (القدریه مجوس هذه

الامه) و قـدریه را به معتزله تفسـیر می کنند و می گویند: همان گونه که مجوس قائل به دو خالق است: خالق خیر و خالق شـر، معتزله هم قائل به دو خـدا هسـتند: قائل به خدا که خالق بشـر است و بشـر که خالق افعال خود می باشد. همچنین شـیخ الرئیس می گوید: مفوضه کسانی هستند که می گویند: بشر در اصل خلقت به خدا احتیاج دارد و دیگر در حیات به خدا احتیاج ندارد و حتی اگر خدا نعوذ بالله از بین برود بشر می تواند به زندگی خود ادامه دهد. اما رد دلیل معتزله: الدلیل الاول: حاجه الموجود الی العله هو الامکـان لا الحـدوث این دلیل را دیروز هم بحث کردیم و گفتیم نیاز ما به علت امکان است و امکان همواره با ما می باشـد. این امکـان صـفت مـاهیت است (نه امکـانی که صـفت وجود می باشـد.) یعنی انسـان بما هی هی ممکن است یعنی نسبت وجود و عدم برای او یکسان است و نه ضرورت وجود دارد و نه ضرورت عدم. همچنین گفتیم احتیاج ما به علت همان امکـان است نه حـدوث، احتیـاج مـا به علت قبل از حـدوث و خلقت ماست و حـدوث مرحله ی آخر می باشـد. الـدلیل الثانی: التساوی بین البعد المکانی و البعد الزمانی زمان و مکان هر دو بعد دارند، با این فرق که یکی ثبات دارد و قار الذات می باشـد که مکان می باشد و دیگر ثبات ندارد و غیر قار الذات است که زمان می باشد. با این بیان می گوییم: انسان بعد مکانی دارد و طول و عرض دارد و تمـامی اجزائش برای حـدوث محتـاج علت است. همچنین است بعـد زمـانی انسان که مثلا اگر صـد سال عمر می کنـد در تمامی این مدت محتاج به علت می باشد. الدلیل الثالث: الحرکه الجوهریه الداله علی تجدد العالم آنا فآنا قبل از مرحوم صـدر المتـالهین، فلاسـفه معتقـد بودنـد حرکت فقـط در مقولاـت چهارگـانه وجود دارد. این مقولاـت عبارت است حرکت در کیف (مانند تغییر رنگ سیب که اول سـفید است بعد زرد و بعد قرمز می شود)حرکت در کم (سیب قبلا کوچک بود و بعـد بزرگتر شد)حرکت در این (من قبلا خانه بودم و الآن جای دیگر هسـتم و مکانم تغییر کرده است.)حرکت در وضـع (من روبروی شما و پشت به قبله هستم و بعد این وضع را تغییر می دهم و رو به قبله می شوم) صدر المتالهین حرکت پنجمی را اضـافه کرد و آن عبارت است از حرکت در جوهر و آن اینکه حقیقت و جوهر اشـیاء در حال حرکت است و حرکت در کم و کیف از آثار حرکت جوهریه می باشد و اینکه تا حرکت در جوهر نباشد حرکت در کف و کیف امکان ناپذیر است. حاصـل این حرکت این است که جهـان حتی در یـک آن در یک حالت باقی نمی مانـد. تمامی مخلوقات در جهان سـیال هستند و ما تصور می کنیم ثابت هسـتند. او در مقام مثال می گویـد: اگر آب نهری جاری باشد و شب هم مهتابی باشد، عکس ما در آب نهر می افتـد. در این حال ما تصور می کنیم که یک عکس در آب افتاده است و حال آنکه عکس ها پشت سـر هم می آید و می رود. ما در کتاب (الله خالق الکون) به روشـنی حرکت در جوهر را ثابت کردیم. آیا قرآنی هم می تواند شاهد این حرکت باشـد. در قرآن کریم می خوانیم: (وَ تَرَی الْجِبالَ تَحْسَبُها جامِدَةً وَ هِیَ تَمُرُّ مَرَّ السَّحابِ) (نمل / ۸۸) حال که حرکت جوهری ثابت شـده است بنابراین خداونـد متعال خلق واحـد نـدارد بلکه در هر آن در حال آفرینش جدیدی هست. از این رو خلقت ما ثـابت نیست بلکه آن به آن در حـال تجدیـد است و حتی از آن هم کمتر می باشـد. بنابراین نمی توان گفت که من در خلقت محتـاج خـدا هسـتم و در بقـاء نیسـتم. الـدلیل الرابع: تـا به حال تصور بر این بود که امکان صـفت ماهیت است. (ماهیت مفهوم انسـان است هنگـامی که در ذهن انسـان قرار می گیرد که می گفـتیم این مفهوم، ممکن است زیرا نسـبت آن به وجود و عـدم یکسـان می باشـد.) امـا اگر امکـان را به وجود امکـانی انسـان نسبت دهیم در این حال دیگر نمی توانیم بگوییم نسبت آن به وجود و عـدم یکسـان است زیرا وقـتی ممکن، موجود می شود دیگر وجود برای او قطعی شـده است. از این رو معنـای امکـان نسبت به وجود این است که این وجود به واجب قائم است به گونه ای که اگر ارتباط واجب با این ممکن قطع شود این وجود امکانی از بین می رود. مثلا نفس انسان خلاق است و این خلاقیت در ظل خلاقیت خداوند است. نفس ما وقتی کلمه ای مانند مشهد الرضا علیه السلام را می شنود صورتی را در ذهن خود خلق می کند ولی اگر یک لحظه غفلت شود این صورت از ذهن

پاک می شود. نسبت خداوند به عالم امکان مانند نسبت نفس ما با صور مرتسمه می باشد به گونه ای که اگر یک آن توجه نباشد و اگر یک لحظه فیض از طرف خداوند قطع شود عالم امکان کلا ظلمت می شود. چنین انسانی که ذاتا فقر است نمی تواند بدون واجب تداوم پیدا کند و معنا ندارد ذاتا و هنگام خلقت ممکن باشد و فعلا غنی شود. انسان عین فقر است نه اینکه فقیر باشد. اگر بگوییم فقیر است یعنی ذاتا غنی است و الآن فقر به او عارض شده است و این در حالی است که انسان عین فقر است. همچنین می گوییم: اگر کسی عالم را مثل مفوضه تصور کند و بگوید ما ذاتا به خداوند نیازمندیم ولی در ادامه و در مقام فعل نیازمند نیستیم او قائل به شرک شده است و هم خدا را خالق می داند و هم خودش را. البته این نوع شرک خفی است. همچنین قیاس خلقت خداوند به آنچه بنا می سازد مع الفارق است زیرا مفوضه می گویند همان طور که بنا وقتی خانه ای را می سازد، آن خانه در ابتدا به بنا احتیاج دارد ولی بعد بنا کنار رفته و خانه روی پای خود می ایستد هکذا نسبت ما به خداوند. در پاسخ می گوییم: بنا فقط فاعل الحرکه می باشد و اجزاء را جمع کرده شکل می دهد ولی آنی که خانه را نگه می دارد همان قوای درونی اجزای خانه است و آن اینکه خداوند در گل و سیمان چسبندگی قرار داده است و اینها موجب نگهداری خانه می شود. ان شاء الله در جلسه ی بعد به سراغ مکتب الامر بین الامرین می رویم.

ص: ۲۴۴

الامر بین الامرین ۹۱/۰۳/۲۲

Your browser does not support the audio tag.

گفتیم در مورد افعال انسان مناهج مختلفی وجود دارد. مکتب جبر و تفویض را بیان کردیم. قائلین به جبر می گفتند که انسان در افعال خود هیچ اختیاری ندارد. اینها خود به جبر اشعری، جبر فلسفی و جبر مادی تقسیم می شوند. بعد به منهج اختیار (تفویض) رسیدیم. این دسته به چند قسم تقسیم می شوند. قسم اول معتزله بودند که می گفتند افعال ما منتسب به خود ما است و ارتباطی به خداوند ندارد. رشته ی دوم منهجی است که اخیرا فلاسفه ی غرب آن را اختیار کرده اند و در ترجمه ی عربی به آنها الوجودیون می گویند. پایه گذار این منهج فردی فرانسوی است به نام سارتر (متولد ۱۹۰۵ و متوفای ۱۹۹۵) می باشد. معتزلی ها به جنگ با اشعری ها رفته اند ولی منهج فوق در مقابل مکتب جبر مادی قرار دارد. (جبر مادی می گفت شخصیت انسان در سه مرحله ساخته می شود که عبارت است از وراثت، تعلیم و تعلم و محیط) حاصل مکتب فوق این است که انسان هنگامی که از مادر متولد می شود هیچ نوع رنگ و گرایش روحی و روانی ندارد. (البته در ترجمه های فارسی می گویند: انسان بدون ماهیت از مادر متولد می شود. این تعبیر صحیح نیست زیرا انسان یقینا با ماهیت همراه است.) بعد انسان شخصیت و هویت خود را با اعمال آینده ی خود می سازد. او قائل است که اینکه می گویند بشر در بدو خلقت گرایش به خدا و امور فطری دارد امری است باطل و نادرست زیرا اگر ما قائل شویم بشر قبل از اینکه عاقل شود خودش دارای غرائزی مانند حق طلبی، خدا طلبی و امثال آن است در این حال بشر مجبور می باشد و دیگر مختار نخواهد بود. یلاحظ علیه: ایشان دلیلی اقامه نکرده اند بلکه برای مدعای خود یکسری مسائلی را بدون دلیل بیان کردید و گفتید برای اینکه انسان مختار باشد نباید دارای غریزه باشد. این خود مدعا است و اصلا چه لزومی دارد که بگوییم بشر مختار است؟ همچنین او بین شخصیت عامه ی انسان و شخصیت خاصه ی او خلط کرده است. انسان یکسری شخصیات عامه دارد که همان امور فطری انسان می

باشد؛ اموری چون خداخواهی، علم جوئی، زیباخواهی، عدالت خواهی، گرایش به هنر و از آن طرف، گرایش جنسی، تجاوز به حقوق، مال خواهی، خودخواهی و امثال آن. اینها در همه ی افراد بشر وجود دارد. این ویژگی ها اکتسابی نیست بلکه خداوند در شخصیت انسان خلق کرده است. دلیل اینکه اینها اکتسابی نیست به سبب این است که این خصوصیات دارای چهار ویژگی اند: اولاـ این فطریات جهان شمول هستند و در تمامی افراد در هر نقطه که باشند وجود دارند. گرایش به خدا و معنویت و موارد دیگر در همه ی انسان ها وجود دارد. گرایش به خدا چه به شکل اذان باشد و چه به شکل ناقوس کلیسا در همه وجود دارد. ثانیا: این موارد احتیاج به آموزش ندارد. گرایش به مسائل جنسی آموزش نمی خواهد و هکذا خداخواهی و میل به مال و مقام (زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ) بله برای رسیدن به کمال، آموزش احتیاج است. ثالثا: مسائل سیاسی، اقتصادی، جغرافیایی و غیره در این موارد تاثیری ندارد. حکومت های فردی، جمعی، مناطق سردسیر یا گرمسیر و سایر موارد نمی تواند اینها را تغییر دهد. رابعا: تبلیغات علیه این خصوصیات هرچند تا حدی مؤثر است ولی نمی تواند این خصوصیات را ریشه کن کند. در شوروی سابق هفتاد سال علیه خداشناسی تبلیغات شد ولی نتوانست آن را ریشه کن کند. ان قلت: اگر ما به فطریات (به تعبیر فارسی فلسفی، علم پیشین) قائل شویم در این حال مخیر نخواهیم شد بلکه مُسَيَّر و مجبور خواهیم بود زیرا این غرائز ما را به سمتی که می خواهند می کشند. قلت: این غرائز جنبه ی مقتضی دارد و علت تامه نیست. اگر علت تامه بودند در این حال ثواب و عقاب و وعد و وعید باطل می شد. زمام امور در اختیار انسان است و او در هر حال مختار می باشد. تمامی این غرائز و داده های علمی به نفع ماست هم عدالت خواهی و هم مال دوستی. اگر یک طرف را سنگین و طرف دیگر را سبک کنیم موجب خسارت می شود. هم خودخواهی مهم است و هم نوع دوستی. اگر انسان خودخواه نباشد، اگر گرگ هم به او حمله کند او کاری نمی کند. بله اگر خودخواهی از حد تجاوز کند و با غیر خود نخواهی همراه شود، موجب انحطاط می شود. (و کذلک جعلناکم امه وسطا) همان قرآنی که مال را نکوهش می کند در جای دیگر از مال به (خیر) تعبیر می کند: (ان ترک خیرا) الامر بین الامرین: این منهج، منهج اهل بیت است. نوع متکلمین اهل سنت از قرن دوم و حتی از زمان امیر مؤمنان علیه السلام که مسأله ی قضا و قدر مطرح شد تصور می کنند که بشر یا فقط باید جبری باشد و یا تفویضی. این مسأله از زمان جنگ صفین شروع شده است زمانی که فردی از امیر مؤمنان علیه السلام سؤال کرد که آیا رفتن ما به بالای تپه ها و پائین آمدن ما آیا بر اساس قضا و قدر خداوند است؟ حضرت در پاسخ فرمود: آری و بعد توضیح داد. ریشه ی اشتباه در تفسیر توحید افعالی خوابیده است. اشاعره به تبع احمد حنبل و به تبع محدثین اهل سنت در توحید افعالی می گویند: لا عله حقیقه و لاـ مستقله و لاـ تابعه الا الله تبارک و تعالی. و می گویند: لا مؤثر فی الوجود الی الله لا اصاله و لا تبعا. کأنه خداوند جانشین تمامی علل طبیعی و اسباب مادی شده است. این در حالی است که بین خداوند و بین پشه ای که پرواز می کند صدها علت و معلول واسطه شده است. تفویضی که لوازمی که بر تعریف فوق بار می شود را دیده است از طرف دیگر دچار افراط شده است و گفته است همه ی عالم متعلق به خداست جزء افعال بشر که خداوند در آن دخالت نمی کند. ما می گوییم: معنای توحید در خالقیت این نیست که حتی سبب ظلی و تبعی را هم انکار کنیم. صحیح است که خالقی بجز خدا نیست ولی این خالق دنیا را بر اساس اسباب و مسببات خلق کرده است. تشنگی من هنگامی رفع می شود که من آب بخورم. بین رفع تشنگی و آب آشامیدن ارتباطی است که این ارتباط بین تشنگی و نان خوردن وجود ندارد و این سبب را خدا قرار داده است. در آیات مختلف به سببیت تصریح می شود مانند: (وَ أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَأَخْرَجْنا بِهِ أَزْواجاً مِنْ نَباتٍ شَتَّى) (طه / ۵۳) همچنین خداوند اینگونه نیست که باران را مستقیما از آسمان به زمین بفرستد بلکه بادها در این امر واسطه هستند: (وَ أَرْسَلْنَا الرِّياحَ لَواقِحَ فَأَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماء) (حجر / ۲۲)

امر بين الامرين ۹۱/۰۳/۲۳

.Your browser does not support the audio tag

در مورد افعال انسان، بحث در منهج اهل بیت بود که همان الامر بین الامرین می باشد. اساس این مطلب را توحید در خالقیت تشکیل می دهد. توحید مراحل مختلفی دارد یکی از آنها توحید در ذات است یعنی ذات خداوند واحد است و کثیر نمی باشد و بسیط است و مرکب نمی باشد. توحید در ذات باید به دو صورت تفسیر شود، یکی از آنها نفی ترکیب است که احدیت نام دارد و دیگری نفی مثل است که واحدیت نام دارد. در سوره ی مبارکه ی توحید هر دو ذکر شده است. (قل هو الله احد) ناظر به توحید در احدیت است یعنی ذات خداوند بسیط است و مرکب نمی باشد. و (لم یکن له کفوا احد) یعنی خداوند واحد است و کثیر نمی باشد. مرحله ی دوم توحید در صفات است یعنی صفات خداوند جدای از ذات نمی باشد مرحله ی سوم توحید در خالقیت (به تعبیر دیگر توحید در افعال) است و آن این است که در جهان یک خالق بیشتر وجود ندارد. اشاعره این توحید را به گونه ای تفسیر می کنند که به جبر می رسند و می گویند: مراد از آن نفی نظام علی و معلولی است و می گویند: خداوند متعال جانشین تمامی علل و اسباب می باشد. ما این توحید را طبق قرآن و براهین عقلی چنین تفسیر می کنیم که خالق مستقل و آنی که همه ی جهان به او قائم است فقط خدا می باشد ولی در عین حال، مشیت خداوند منان به این تعلق گرفته است که پدیده ها از روی اسباب و علل سر بزنند. به عبارت دیگر خالقیت مستقل فقط آز آن خداست ولی مالکیت ضمنی و تبعی می تواند از بقیه سر زند و این ضرری به توحید افعالی نمی زند. اکنون در صدد این هستیم که منهج الامر بین الامرین را با ذکر چند مثال روشن سازیم: مثال اول: این مثال از مرحوم شیخ مفید است. ایشان می فرماید: فرض می کنیم مولایی است که دخترش را به غلامش داده است و سرمایه ای هم در اختیار آنها گذاشته است که با آن کار کنند. در ضمن می دانیم که عبد، مادامی که عبد است مالک چیزی نمی شود. عبد، با سرمایه ی اعطا شده کار می کند. حال اگر این عبد هیچ نوع اختیاری ندارد در این صورت قائل به جبر شده ایم زیرا عبد عقل و اختیار دارد و با تشخیصی که می دهد سرمایه را به کار می اندازد و هرگز نمی توان گفت که کارهای او هیچ است و هرچه انجام می دهد کاری است که مولی انجام داده است. از آن طرف هم نمی توان گفت که مولی در این مورد هیچ کاره است و همه کاره عبد می باشد (عدم تفویض) ان شئت قلت: در این مثال دو نوع مالکیت وجود دارد: هم مولی مالک سرمایه هست و هم عبد. مولی در مرحله ی متقدم و عبد در مرحله ی متأخر مالک سرمایه می باشد. مالکیت عبد در طول مالکیت مولی می باشد و در واقع مولی است که به عبد اختیار داده است که بفروشد و بخرد و سرمایه را به کار بیندازد. علامه ی مجلسی در بحار الانوار این مثال را از شیخ مفید نقل می کند. مثال دوم: این مثال از صدر المتالهین در اسفار می باشد. ایشان می فرماید برای درک مسأله ی الامر بین الامرین باید ابتدا نفس خود را بشناسیم و رسول خدا (ص) می فرماید: (اعرفکم بربه اعرفکم بنفسه). وظیفه ی چشم این است که که صور را از خارج می گیرد و گوش هم اصوات را از خارج می گیرد و حاضر می کند. در این حال دیدن هم به چشم نسبت داده می شود و هم به خود انسان و بر این اساس می گوییم: رایت بنفسی و رایت بعینی. (سایر حواس هم بر این نحو هستند) در این مثال ها اگر بگوییم چشم می بینند و یا اگر بگوییم انسان می بینند تناقضی وجود ندارد. نفس انسان در تمامی این ادوات حضور دارد و چشم سرباز اوست و تحت نظر او کار می کند. افعال ما هم از یک طرف به ما منسوب است و از طرف دیگر به خداوند. وقتی

می گوییم: (بحول الله و قوته اقوم و اقعد) هم قیام و قعود خود را به خدا نسبت می دهیم و هم به خود زیرا می گوییم: من می ایستم و من قعود می کنم. در حدیث قدسی نیز آمده است: (عبدی انت الذی بمشیتی کنت تشاء ما تشاء و بارادتی کنت انت الذی ترید ما ترید) در این حدیث نیز هم مشیت و اراده ی خداوند دیده می شود و هم مشیت و اراده ی عبد. مثال سوم: این مثال از آیه الله خوئی است که در پاورقی های اجود التقریرات ذکر کرده است. ایشان سه مثال ارائه کرده است که یکی منطبق بر جبر است و دیگری بر تفویض و سومی بر الامر بین الامرین. ابتدا می گوید: فردی است که دستش لرزش دارد با این حال می تواند دستش را حرکت دهد. اگر من چاقوی تیزی را به دست او بدهم و با ریسمانی به دست او ببندم. در این حال چاقو همراه با لرزش دست حرکت می کند. اگر در این حال چاقو به گردن کودکی بخورد و او را بکشد در این حال صاحب دست مرتعش مسئول نیست بلکه کسی مسئول است که چاقو را به دست او بسته است. این با مکتب جبر تطبیق می کند. جبری می گوید دست من مرتعش است و خداوند هم چاقو را به دست من بسته است و من بدون اختیار حرکت می کند و همه چیز از جانب خداست. در مثال دوم که مربوط به تفویض است می فرماید: فردی است که دستش کاملا سالم است. او عصبانی شده است و می خواهد کسی را بکشد و من سلاح را به دست او می دهم و او با آن سلاح فرد مزبور را می کشد. در این حال کسی که کشته است مسئول است و من فقط او را کمک کرده ام. قائلین به تفویض هم می گویند: ما در کشتن مستقل هستیم و کار خداوند فقط مانند دادن سلاح به دست ما است و ما خودمان در تصمیم گیری مستقل هستیم. اما در مورد مثال امر بین الامرین می فرماید: دست من شَل است و حرکت ندارد. امروزه با گذاشتن باطری دست را حرکت می دهند. حال من دست بی حرکت او را از طریق بستن باطری به حرکت انداختم. او بعد با اراده ی خود شمشیری را گرفت و فردی را کشت. در این حال من فقط او را قادر کردم ولی او با اختیار خود قدرت خود را به کار گرفت و کشتن او ارتباطی به من ندارد. مسأله ی امر بین الامرین در کتب شیعی از ابتدا وجود داشت ولی علماء اهل سنت به آن توجه نداشتند. با این حال کسانی از ایشان این مکتب را پذیرفتند و اولین آنها در عصر ما شیخ محمد عبده می باشد. او در سال ۱۳۰۲ از مصر به لبنان تبعید شد. در لبنان نهج البلاغه را پیدا کرد و این کتاب تأثیر بسیاری در او گذاشت. بعد از ایشان مرزوقی در کتاب خود که مربوط به علوم قرآن است و هکذا شلتوت و علمای مصر که دنبال شیخ محمد عبده هستند این مکتب را انتخاب کرده اند. فخر رازی هم در قرن هفتم با اینکه اشعری است ولی این مکتب را انتخاب کرده است. در وسائل الشیعه در باب نوافل روایت عجیبی که مربوط به معنای امر بین الامرین می باشد: عَنْ أَبَانِ بْنِ تَغْلِبَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ع فِي حَدِيثٍ إِنَّ اللَّهَ جَلَّ جَلَالُهُ قَالَ مَا يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ عَبْدٌ مِنْ عِبَادِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَ إِنَّهُ لَيَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّافِلَةِ حَتَّى أُحِبَّهُ فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَ بَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ وَ لِسَانَهُ الَّذِي يَنْطِقُ بِهِ وَ يَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا إِنْ دَعَانِي أَجَبْتُهُ وَ إِنْ سَأَلَنِي أَعْطَيْتُهُ عبارت (كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ) و فقرات دیگر شاهد بر مدعی است که یک شنیدن بیشتر نیست ولی هم به خدا منسوب است و هم به بنده ی خدا. به هر حال برای شفاف سازی مکتب اهل بیت باید سه مبحث را بررسی کنیم: مبحث قضا و قدر مبحث شقاوت و سعادت مبحث خلقت (خلقت هایی داریم که از طین است و خلقت هایی که از نور است)

ص: ۲۴۶

امر بین الامرین ۹۱/۰۳/۲۴

.Your browser does not support the audio tag

مسأله ی امر بین الامرین در قرآن ذکر شده است و ما به مواردی از آن اشاره می کنیم: گاه یک فعل هم به پیامبر اکرم (ص) نسبت داده می شود و هم به خداوند. آنجا که می خوانیم: (وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى) (انفال / ۱۷) در این آیه رمی مجرد از پیغمبر نیست که جبر باشد. همچنین مجرد از خداوند نیست که تفویض شود بلکه هم به پیغمبر مستند است و هم به خداوند متعال. همچنین در آیه ی دیگر درباره ی یهود می خوانیم: (ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذلِكَ فَهِيَ كَالْحِجارَةِ أَوْ أَشَدُّ قَسْوَة) (بقره / ۷۴) در این آیه قساوت به یهود نسبت داده شده است. بعد در آیه ی دیگر این قسی کردن دلها به خداوند نسبت داده شده است که به سبب پیمان شکنی یهود، خداوند دل های ایشان را قسیّ کرد: (فَبِما نَقْضِهِمْ ميثاقَهُمْ لَعَنَّاهُمْ وَ جَعَلْنا قُلُوبَهُمْ قاسِيَةً) (مائده / ۱۳) نکته ی دیگر این است که آیات قرآنی که در مورد افعال بشر وارد شده است بر دو گروه است: از گروهی از آیات اختیار تام استفاده می شود که همان مکتب تفویض است و از گروهی دیگر ممکن است جبر فهمیده است. اما آیاتی که مستمسک تفویضی ها است یکی آیه ی ۴۶ سوره ی فصلت است (مَنْ عَمِلَ صالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَ مَنْ أَساءَ فَعَلَيْه) همچنین (ان لیس للانسان الا ما سعی و ان سعیه سوف یُری)، (وَ قُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَ مَنْ شاءَ فَلْيَكْفُرْ) و (إِنَّا هَدَيْناهُ السَّبيلَ إِمَّا شاكِراً وَ إِمَّا كَفُورا) و آیات دیگر. اما آیاتی که قائلین به جبر به آن تمسک می کنند عبارت از آیاتی که مثلا می گوید: حتی اگر برگی از درخت بیفتد به اذن خداوند است. همچنین: (وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعالَمين) و (وَ ما تَشاؤُنَ إِلاَّ أَنْ يَشاءَ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَليماً حَكيماً). ولی اگر کسی با مکتب قرآن آشنا باشد و این دو گروه را با هم جمع کند به امر بین الامرین می رسد. آنجا که خداوند بر اختیار انسان تکیه می کند در صدد رد کردن جبری ها است و آنجا که اعمال ما را از آن خدا و فعل خدا می داند در مقام رد کردن تفویضی ها است. جبر و تفویض قبل از اسلام هم بوده است و آیات قرآن در صدد رد کردن هر دو مکتب می باشد. بر این اساس برای تحقیق در قرآن باید به سراغ تفسیر موضوعی رفت و تفسیر ترتیبی در این مورد کافی نیست. در تفسیر موضوعی آیاتی که در حول یک موضوع است در یک جا جمع می شود و بعد از مجموع آنها نتیجه گیری می شود. از امام هادی علیه السلام رساله ای در مقام جبر و تفویض است که در کتاب تحف العقول نقل شده است در بخشی از این رساله می خوانیم: (فأما الجبر الذی یلزم من دان به الخطأ فهو قول من زعم أن الله جل و عز أجبر العباد علی المعاصی و عاقبهم علیها و من قال بهذا القول فقد ظلم الله فی حکمه و کذبه و رد علیه قوله وَ لا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَداً و قوله ذلِكَ بِما قَدَّمَتْ يَداكَ وَ أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبِيدِ و قوله إِنَّ اللَّهَ لا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئاً وَ لكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ مع آی کثیره فی ذکر هذا فمن زعم أنه مجبر علی المعاصی فقد أحال بذنبه علی الله (گناه خود را به گردن خداوند انداخته است) و قد ظلمه فی عقوبته و من ظلم الله فقد کذب کتابه و من کذب کتابه فقد لزمه الکفر باجتماع الأمه... فمن زعم أن الله تعالی فوض أمره و نهیه إلی عباده فقد أثبت علیه العجز... لکن نقول إن الله جل و عز خلق الخلق بقدرته و ملکهم استطاعه تعبدهم بها فأمرهم و نهاهم بما أراد... و هذا القول بین القولین لیس بجبر و لا تفویض و بذلک أخبر أمیر المؤمنین ص عبایه بن ربعی الأسدی حین سأله عن الاستطاعه التی بها یقوم و یقعد و یفعل) شبهات و ردود: تا به حال مکاتب جبر، تفویض و مکتب اهل بیت را بررسی کردیم و اکنون به بیان شبهاتی در این مورد می پردازیم: شبهه ی اول در مورد هدایت و ضلالت می باشد. در قرآن هدایت و ضلالت به خداوند نسبت داده می شود (فَإِنَّ اللَّهَ يُضِلُّ مَنْ يَشاءُ وَ يَهْدي مَنْ يَشاءُ) این آیه مؤید مکتب جبر می باشد. برای حل این آیه باید به سراغ تفسیر موضوعی رفت و خلاصه اینکه خداوند سه نوع هدایت دارد: الهدایه التکوینیه العامه: خداوند تمامی اشیاء را که خلق کرده است آنها را یک نوع هدایت تکوینی هم کرده است: (الَّذي أَعْطى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدى) (طه / ۵۰) مثلا هنگامی که زنبور عسل به دنیا می آید بدون احتیاج به معلم تمامی کارهای خود را انجام می دهد. حتی کودک انسان هم وقتی از مادر متولد می شود از روی هدایت تکوینی سینه ی مادر را به دهان می گیرد. از جمله

آیاتی که بر این نوع هدایت دلالت دارد عبارت است از: (الَّذِی خَلَقَ فَسَوَّی وَ الَّذِی قَدَّرَ فَهَدی)، (وَ أَوْحی رَبُّکَ إِلَی النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِی مِنَ الْجِبالِ بُیُوتاً وَ مِنَ الشَّجَرِ وَ مِمَّا یَعْرِشُونَ ثُمَّ کُلِی مِنْ کُلِّ الثَّمَراتِ فَاسْلُکِی سُبُلَ رَبِّکِ ذُلُلًا یَخْرُجُ مِنْ بُطُونِها شَرابٌ مُخْتَلِفٌ أَلْوانُهُ فِیهِ شِفاءٌ لِلنَّاس) اما انسان هدایت تکوینی برتری دارد و این به سبب آن است که انسان بر خلاف حیوانات و حتی ملائکه که یک شخصیت دارند، دارای دو شخصیت است. انسان هم سرشت زشت دارد و هم سرشت زیبا، او هم عدالت خواه است و هم خودخواه و هم غضب دارد و هم حلم. انسان دارای غرائز مختلف و متضاد است. خداوند او را هم هدایت کرده است: (وَ نَفْسٍ وَ ما سَوَّاها، فَأَلْهَمَها فُجُورَها وَ تَقْواها) هنگامی که خداوند می فرماید: (إِنَّ سَعْیَکُمْ لَشَتَّی) علامت این است که انسان دارای غرائز متضاد و متفاوت است و بر این اساس سعی و تلاش او هم متفاوت می باشد. هدایت تشریعی عامه: این همان ارسال رسل و انزال کتب است که خداوند انبیاء و پیامبران را فرستاده است تا مردم را هدایت کنند و انسان را که دو شخصیت دارد به نفع خود استفاده کنند و غرائز او را تعدیل کنند. این هدایت هم مانند قبلی عامه است و همه را شامل می شود و حتی شمر هم مشمول این هدایت می باشد. هدایت تشریعی (یا ضلالت) خاصه: اگر کسی از هدایت عمومی دوم استفاده کند خداوند او را مشمول این هدایت می کند. شاهد این مدعا آیات ذیل است: (اللَّهُ یَجْتَبِی إِلَیْهِ مَنْ یَشاءُ وَ یَهْدِی إِلَیْهِ مَنْ یُنِیبُ) (مَنْ یُنِیبُ) به معنای انابه و رجوع به خداست و کسی که به خدا رجوع کند مشمول عنایت خاصه ی او می شود. همچنین در آیه ی دیگر می خوانیم: (وَ الَّذِینَ اهْتَدَوْا زادَهُمْ هُدیً وَ آتاهُمْ تَقْواهُم) در مورد اصحاب کهف هم می خوانیم: (إِنَّهُمْ فِتْیَهٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَ زِدْناهُمْ هُدی) در مقابل این دسته ضلالت خصوصی است و آنها کسانی هستند که از هدایت دوم بهره نگرفته اند و در نتیجه از این هدایت محروم می شوند. حرمان از این هدایت نامش ضلالت می باشد. این همان است که خداوند می فرماید: (وَ یُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِینَ وَ یَفْعَلُ اللَّهُ ما یَشاء) تعلیل حکم به وصف مشعر علیت است. بر این اساس خداوند که می فرماید: (وَ یُضِلُّ اللَّهُ الظَّالِمِینَ) یعنی آنها به سبب ظلم خود مشمول ضلالت شده اند. آنها ظلم کردند و از هدایت عامه در مورد عدم ظلم بهره نگرفتند از این رو گمراه شدند. بر این اساس در آیه ی دیگر می خوانیم: (إِنَّ الَّذِینَ کَفَرُوا وَ ظَلَمُوا لَمْ یَکُنِ اللَّهُ لِیَغْفِرَ لَهُمْ وَ لا لِیَهْدِیَهُمْ طَرِیقا) مسائلی برای بررسی در ایام تعطیلات: اخبار طینت را بررسی کنیم آنجا که امام علیه السلام می فرماید: (شیعینا خلقوا من فاضل طینتنا) مرحوم شبّر در مورد اخبار طینت کتابی دارد و امام قدس سره از این کتاب تعریف می کرد. اگر اخبار طینت به این معنا باشد باید عده ای حتما بهشتی و جمعی دیگر حتما دوزخی باشد. مسأله ی دوم مسئله ی شقاوت و سعادت ذاتی است که این مسأله در چه حد درست می باشد. اما مسائلی فقهی: مسأله ی اول: آیا بر صبی خمس و زکات واجب است؟ آیا خمس و زکات حکمی تکلیفی است که در این صورت بر صبی واجب نمی باشد و یا اینکه حکم وضعی است که در این صورت بر صبی واجب می باشد. مسأله ی دوم مسأله ی تغییر جنسیت است در چه حد ممکن است و در چه حد ممکن نمی باشد. زیرا هرگز نمی شود کسی که کاملا مرد است را به زن و کسی که کاملا زن است را به مرد تبدیل کرد. باید خصوصیاتی باشد که این تغییر را امکان پذیر کند.

درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لَا یَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه

بزرگوارانی که مـا را در دستیـابی به این هـدف یـاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادنـد تقـدیر و تشـکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصـفهان -خیابان عبـدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شـهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۳۱۳۴۴۹۰۱۲۵

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹